اللغة والأسطورة

أرنست كاسيرر

ترجمة : سعيد الغانمي



نبذة عن المؤلف:

أرنست كاسيرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥) فيلسوف ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين. غادر ألمانيا في عام ١٩٣٣، وتوفي حين كان مدرّساً في جامعة كولومبيا في نيويورك. من أشهر أعماله:

"مشكلة المعرفة" (١٩٠٦–١٩٠٧)،
"الجوهر والوظيفة" (١٩١٠)،
"الحرية والشكل" (١٩١٦)،
"فلسفة الأشكال الرمزية" (١٩٢٣ - ١٩٢٩)،
"النهضة الأفلاطونية في إنكلترا" (١٩٣٢)،
"منطق الإنسانيات" (١٩٤٢)،
"الأسطورة والدولة" (١٩٤٢)،
"الرمز والأسطورة والثقافة"(١٩٧٩)،
"اللغة والأسطورة" (١٩٢٥).

اللغة والأسطورة

© هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي
فهرسة دار الكتب الوطنية أثناء النشر

P105.C3212 2009
Cassirer, Ernest, 1874-1945.
اللغة والاسطورة / تأليف أرنست كاسيرر: ترجمة سعيد الغانمي. ـ ط.1.
ـ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
176 ص؛ مص؛ 14 x 21 سم.
العنوان الألماني للكتاب: Sprache und Mythos
يشتمل على ارجاعات ببليوجرافية.
تدمك: 978-9948-01-309-9
1 ـ اللغة 2 ـ الأسطورة 3 ـ الدين أ. الغانمي، سعيد.

اللغة والأسطورة

هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنجليزي
Language and Myth
Trans. by: Sussanne Langer





الطبعة العربية الأولى 1430 هـ 2009 م

أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة
ص.ب: 2380، هاتف: 6314468 2 971+، فاكس: 6314462 2 971+
info@kalima.ae
www.kalima.ae

اللغة والأسطورة

أرنست كاسيرر

ترجمة:
سعيد الغانمي





العنوان الألماني للكتاب :

Ernest Cassirer, Sprache und Mythos

وعنوان الترجمة الإنجليزية :

Language and Myth, trans. by: Susanne Langer.

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية
الفلسفة واللغة والأسطورة

في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت المركزية الغربية قد بلغت نضجها في قياس كل ما هو مغاير وفق نموذجها الخاص. وحين درس ليفي بريل وأضرابه من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ما سماه بـ "العقلية البدائية"، صنَّف المجتمعات البشرية نوعين: أحدهما يتركز تفكيره حول المنطق، وهو الثقافة الغربية، وآخر يمثل عقلية ما قبل منطقية، وهو نمط التفكير لدى الشعوب "البدائية" في أفريقيا وآسيا، والسكان الأصليين في أمريكا وأستراليا. وكان هذا التصور يقوم على اعتبار المنطق قوام نظرية المعرفة، كما أشاعتها الفلسفة الغربية منذ كانط وهيغل.

والواقع أن كانط كان يعي تماماً أن المفاهيم هي الأدوات المنطقية لصنع المعرفة، إذ إنه كان يرى أن التفكير يعتمد على المخططات أو الرسوم التخطيطية

التي يقترن بعضها ببعض اقتراناً منطقيًّا لتصنع معارف العقل الخالص، أو العقل العملي، وحتى في كتابه "نقد ملكة الحكم"، الذي درس فيه الأحكام الجمالية، فإن المفاهيم لديه ظلت أدوات منطقية خالصة لتلمّس الجلال والجمال، بمعزل عن اللغة. وحده أرنست كاسيرر كان أول فيلسوف كانطي يتطلّع إلى "نظرية المعرفة" باعتبارها دراسة "الفاعلية العقلية" التي تقوم على الأشكال اللغوية بقدر ما تقوم على المقولات المنطقية. فجاء عمله إيذاناً بالخروج من المركزية المنطقية، التي تشكّل الوسيلة الأولى للمركزية الغربية.

كان أرنست كاسيرر (1874 – 1945) فيلسوفاً ومؤرخ فلسفة ينتمي إلى ما يسمّى بمدرسة ماربورغ في الفلسفة الكانطية الجديدة. واشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين. وفي عام 1933، غادر ألمانيا، ليدرِّس في عدة جامعات أوروبية في بريطانيا والسويد وأمريكا، إلى أن توفي وهو ما زال مدرساً في جامعة كولومبيا في نيويورك.

بدأت شهرة كاسيرر مع الجزءين الأولين من عمله ذي الأجزاء الأربعة حول تاريخ الفكر العلمي بعنوان "مشكلة المعرفة" (1906-1907)، وربّما كان موضوع

الهاجس العلمي، متأثراً بالفلسفة الكانطية، قد هَيْمَن على أعماله الأولى. غير أن كاسيرر يصف نظريات الفلاسفة الأوائل عن تكوين المفاهيم في العلوم في هذا العمل وفي العمل اللاحق "الجوهر والوظيفة" (1910) ويستبق في الوقت نفسه مساهماته المميزة بدراسة الثقافة. وتظل الكانطية الجديدة هي المعين الذي ينطلق منه تفكيره في أعماله المبكرة، لأن العالمين الموضوعيين للعلم والثقافة يتميزان وينتظمان عنده بالاستناد إلى "مبادئ قبلية" ذات طابع كانطي.

ولم يلبث كاسيرر أن أردف هذا العمل بعدد آخر من الكتب؛ مثل "الحرية والشكل" (1916). لكن عمله الكبير "فلسفة الأشكال الرمزية" (1923 – 1929) الذي صدر في ثلاثة أجزاء هو الذي بلوَر فيه كاسيرر أهمية الأشكال الرمزية عموماً في تكوين المفاهيم والتصورات. ثم أتبعه بكتاب "فلسفة التنوير" (1932)، و"النهضة الأفلاطونية في إنكلترا" (1932)، والجزء الرابع من "مشكلة المعرفة" (1940)، و"منطق الإنسانيات" (1942)، و"الأسطورة والدولة" (1942) – الذي ترجم إلى العربية في القاهرة في مطلع الثمانينات - و"مقال حول الإنسان" (1944)، الذي ترجمه إلى العربية

المرحوم د. إحسان عباس. وفي عام 1979، صدرت له إضمامة جديدة من المقالات نشرت بعنوان "الرمز والأسطورة والثقافة".

وفي عام 1925، صدر كتاب "اللغة والأسطورة" في نصه الألماني بعنوان "Sprache und Mythos"، ثم، في عام 1946، ترجمته إلى اللغة الإنجليزية الفيلسوفة المعروفة سوزان لانغر. وفي مقدمتها الوجيزة ذكرت لانغر أن الموجِّه المعرفي الذي قاد خطى كاسيرر هو إدراكه "أن اللغة، التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل، تعكس الميل إلى صنع الأسطورة أكثر منه إلى العقلنة والتفكير العقلي. فاللغة، التي هي ترميز للفكر، تعرض نمطين مختلفين تماماً من الفكر، الذي هو في كلتا الحالتين فكر قوي وإبداعي. فهي تعبر عن نفسها في شكلين مختلفين؛ أحدهما المنطق الاستدلالي الاستطرادي، والآخر الخيال الإبداعي. ويبدأ الذكاء الإنساني مع التصور، الذي هو الفاعلية العقلية الأولى؛ وتبلغ عملية التصور دائماً أوجها في التعبير الرمزي، إذ إن التصور لا يثبت ولا يُحتفظ به إلا حين يتجسد في رمز. وهكذا فإن دراسة الأشكال الرمزية، تقدم مفتاحاً لأشكال التصور الإنساني. وتكوين الأشكال الرمزية –

سواء أكانت لفظية أو دينية أو فنية أو رياضية، أو أي نمط من أنماط التعبير، هو ملحمة العقل. ويبدو أن أقدم هذه الأنماط يتمثل في اللغة والأسطورة. وما دام مولد كلتيهما يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، فإننا لا نستطيع أن نثبت عمراً لأيٍّ منهما؛ لكن هناك أسباباً كثيرة تدعونا لاعتبارهما مخلوقين توأمين. وقد انعكست الحدوس عن الطبيعة والإنسان في أقدم الجذور اللفظية، فكانت العمليات التي ربما نمت اللغة من خلالها هي بعينها العمليات المعبَّر عنها في تطور الأساطير، وتختلف كل الاختلاف عن المقولات والقوانين لما يسمى بـ "المنطق الاستطرادي"، أي أشكال العقل، التي تكمن وراء كل من الحس المشترك والعلم. فالعقل ليس عطية الإنسان البدائية، بل هو إنجازه؛ وبذوره – الخصبة التي هجعت طويلاً تكمن في اللغة، التي ينبع منها المنطق حين تبلغ في نضجها أكبر الأنماط الرمزية".

من الواضح أن الكانطية الجديدة لدى كاسيرر بدأت تولي اللغة أهمية لم تكن تحظى بها من قبل. فاللغة هي الأداة الأولى ليس لصنع الأساطير والأخيلة الشعرية والأديان فحسب، بل هي الأداة الأولى للتفكير المنطقي نفسه أيضاً. وبالتالي، فإن أيّ نظرية معرفية لا

بدَّ من أن تولي الخيال المكوِّن للأساطير من العناية بقدر ما تولي المنطق والمفاهيم المعرفية النسقية. فالأنماط الفكرية لا تتفاضل، بل تختلف فحسب. وهكذا لم يعد يمكن تصنيف الشعوب إلى شعوب "منطقية" وشعوب "ما قبل منطقية"، أي لم تحظ بعد بشرف الوصول إلى مرتبة التفكير المنطقي؛ وإلا جاز لنا أن نقلب القضية ونصنف الشعوب تصنيفاً آخر من وجهة نظر الشعوب الموصومة بالبدائية نفسها إلى فئتين: شعوب "خيالية"، وشعوب "ما بعد خيالية"، أي شعوب تحجّر تفكيرها الخيالي والإبداعي بطغيان النموذج العقلي المنطقي وابتلاعه لبقية الأنماط الفكرية.

وهذا هو السبب الذي جعل الباحثين ينظرون إلى كاسيرر باعتباره واحداً من البنيويين الأوائل، ويعملون على تقريب أفكاره من سيمياء بيرس والمقاربات البنيوية للغة.

والآليات التي اتّبعها كاسيرر في هذا العمل هي أنه عني بإبراز أهمية اللغة في تكوين الأساطير، مع حرصه، في الوقت عينه، على تبيان ارتقاء الأفكار الدينية على نحو يماثل تشكيل الأساطير اللغوية، متنبِّهاً إلى ما سماه بـ "سحر اللغة" أو "مبدأ الكلمة"، أي التطابق بين الدال

والمدلول، أو الكلمة والشيء في الاستعمال الأسطوري والشعري للغة، معتبراً أن التماهي الجوهري بين الكلمة وما تدل عليه يتضح اتضاحاً أجلى إذا ما نظرنا له من زاوية ذاتية، لا من المنطلق الموضوعي. ذلك أن ذات الشخص، ونفسه، وشخصيته، في التفكير الأسطوري، ترتبط باسمه ارتباطاً لا فكاك منه. هنا لا يكون الاسم أبداً مجرد رمز، بل هو جزءٌ لا يتجزأ من الملكية الشخصية لحامله؛ وهي ملكية يجب حمايتها بحرص، ولا يجوز استعمالها إلا من قبله حصراً وبحذر بالغ. والأسماء، بمعنى مفردات اللغة في هذا الاستعمال، ليست دلالاتٍ أو إشاراتٍ تُحال على الأشياء بمعزل عنها، بل هي الأشياء بعينها. ففي الفكر الأسطوري، حالما يتم النطق باسم الشيء، يكون الشيء قد حضر بلحمه ودمه. وحين بحث كاسيرر الأطوار المتعاقبة للفكر الديني، وجد أن هذه الأطوار تستهدي باللغة وتتبع خطاها. ثم يخلص من ذلك إلى القول: "إن العمق الروحي للغة وقوّتها يبدو جلياً في حقيقة أن الكلام نفسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخيرة التي يسمو بها هو نفسه. ويتمثل هذا الإنجاز الأصعب والأخص من طريق مفهومين أساسيَّين قائمين على اللغة؛ وهما مفهوم

"الوجود" ومفهوم "الذات". ويبدو أن كلاً من هذين المفهومين ينتمي، في دلالته الكاملة، إلى تطور متأخر نسبيًّا للغة؛ إذ إنهما يكشفان، من خلال أشكالهما النحوية، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بسبب هذه المفاهيم، ولم يستطع السيطرة عليها إلا بدرجات بطيئة". من هنا يتضح أن كاسيرر لا يريد إيلاء اللغة الأولوية على الأسطورة، أو الأسطورة على اللغة، بل يريد تجاوز هذا السؤال الزائف، بغية التوصل إلى الآليات الضمنية لكلتيهما. وهذا ما يتكشّف في نقده النظريات التي تعتبر الأسطورة أساس اللغة، وكذلك النظريات التي ترى اللغة أساس الأسطورة. ولعل ماكس مولر كان في مقدمة الذين بحثوا في هذا الميدان.

لقد ميّز ماكس مولر اللغة عن الأسطورة والفكر الديني وعدَّها المنبع الذي يصدر عنه هذان النمطان الإبداعيان. ففي اللغة تكمن "جذور" الأسطورة والدين، وبما أن اللغة، بحسب مولر، كيان يتعرض للمرض، فإن المرض اللغوي يظهر وينعكس في الأساطير والأديان التي تضخم "أخطاء" اللغة ومناقصها وهفواتها. ومن هنا يولي مولر أهمية خاصة لما يسميه "استعارات الجذور"، أي أخطاء اللغة التي تشكل منابع الفكرين

الأسطوري والديني. ويقلب كاسيرر هذا الإجراء رأساً على عقب؛ وفي رأيه أن الفكر الأسطوري – الديني والفكر اللغوي يتماثلان في نموّهما تماماً، وهما يفيضان من المنبع نفسه، وهذا المنبع هو ما يسمّيه بـ "الاستعارة الجذرية". ففي نمط التفكير الاستعاري توجد جذور التفكير الديني والأسطوري والشعري على حدٍّ سواء. وهكذا يجد كاسيرر أن الاستعارات اللغوية تنمو بالطريقة نفسها التي تنمو بها الآلهة لدى مختلف الشعوب التي ما زالت تعيش على الطبيعة، بل إن الديانات القديمة كافة تعتمد، في الأساس، على الإيمان بقوة الاستعارة، أي إمكانية التطابق بين الكلمة والشيء. وهو ما يطلق عليه الأنثروبولوجيون "مبدأ الاسم". كذلك يلحظ أن جميع أساطير الخليقة تبدأ بإله يولّد نفسه من طريق نطقه بكلمة، وبالتالي لا تبقى هناك مسافة تفصل بين الكلمة والشيء. وليست هناك مقابلة بين التفكير الأسطوري والديني والشعري، إذ إن هذه الأنماط جميعاً تنتمي إلى التفكير الاستعاري، لكن هناك مقابلة توجد بين التفكير الاستعاري والتفكير الاستدلالي المنطقي أو الفلسفي. ولم يوضح كاسيرر في هذا الكتاب طبيعة التفكير المنطقي، بل اكتفى بالقول إن التفكير الاستعاري يعتمد

الاشتداد، في حين أن التفكير المنطقي يعتمد الامتداد، وينصرف التفكير الاستعاري نحو الكيف والتكثيف وإبراز دور الأجزاء، في حين أن التفكير المنطقي ينصرف نحو الكم والتعيين وإبراز دور الكل في المقابل.

غير أن هذا الاستقطاب عينه بين هاتين الوظيفتين اللغويتين هو الاستقطاب عينه الذي سيسمّيه الفكر النقدي لاحقاً - متأثراً بثنائية جاكوبسن- بالاستعارة والكناية. وإذا كانت الأسطورة، ويندرج تحتها الأدب بأنواعه، تفكر في الاستعارات، فإن الفلسفة تفكر في الكنايات، بالنظر إلى اللغة في الحالتين بصفتها النظام اللغوي في معاملة التصورات. ولكن أليست هذه هي نظرية نورثروب فراي عينها، التي أطلقها في منتصف الثمانينات، عن الأطوار الثلاثة في اللغة: الطور الاستعاري والطور الكنائي والطور الوصفي؟ ولماذا لم يذكر فراي كاسيرر على الإطلاق في كتابه "المدوّنة الكبرى"؟

لقد اطلعت على كتاب "اللغة والأسطورة" في مطلع الثمانينات. وفي ذلك الوقت، كتبت بعض المقالات عن تشغيل مبدأ الاسم وسحر الكلمة في الشِّعر الحديث. ومن خلال الجمع بينه وبين كتاب

جاكوبسن "أساسيات اللغة"، توصلت إلى رأي يشبه، من بعض الأوجه، نظرية فراي في أطوار اللغة الثلاثة، دون الاطّلاع على كتاب "المدوّنة الكبرى". والآن، وبعد أن ترجمت هذه الأعمال الثلاثة كاملةً، أرجّح أن فراي لم يطلع مباشرة على كتاب كاسيرر، ولكن من المؤكد أنه كان على دراية به من خلال بعض المصادر الأخرى. وهذا ما يفسر تشابه بعض الأفكار لديهما، إلى حدّ المطابقة في التعبير أحياناً.

وختاماً، لا بدَّ لي من إزجاء الشكر للأصدقاء الذين استحثّوني على الانتهاء من هذه الترجمة، وفي مقدّمتهم الصديق الدكتور علي بن تميم. وإني لأتمنى أن أكون قد وفقت فيها.

سعيد الغانمي

(1)

مكانة اللغة والأسطورة في نموذج الثقافة الإنسانية

تـصف الفقرة الافتتاحية من المحاورة الأفلاطونية "فايدروس" كيف استطاع فايدروس أن يستدرج سقراط، لـدى مقابلـته، خلـف بـوابات المديـنة علـى ضـفاف "إيلـيوس". لقـد صـوَّر أفلاطـون إطـار هـذا المـشهد بالتفـصيل الجمـيل، وأضـفى علـيه بهاءً ورونقاً لا نظير لهمـا تقـريباً في الأوصاف الكلاسيكية للطبيعة. ففي ظل شـجرة غـنّاء سـامقة، على حافة نبع بارد المياه، جلس سـقراط وفايـدروس؛ كـان النـسيم لطيفاً وعذباً ومفعماً بغـناء اليعاسـيب. وفي وسـط هـذا المـشهد يتـساءل فايدروس ما إذا كان هذا هو المكان نفسه الذي حمل فيه "بـورياس"، وفقاً لإحدى الأساطير، الجميلة "أوريثيا"؛ لأن المـاء هـنا صـافٍ ورقـراق، ويلـيق بالعـذارى أن

يتريّـضن فيه ويسبحن. ويردّ سقراط، وقد باغتته الأسئلة عمـا إذا كان يصدق هذه الحكاية، أو هذه "الأسطورة"، بأنـه وإن كـان لا يمكـن القول عنه إنه يصدقها، فإنه مع ذلـك لا ينفـي دلالـتها. فيقول: "لأنني حينئذٍ يمكنني أن أتقـدم كمـا يفعـل المـتعلِّمون، وأقـول من طَريق تأويل ذكـي، إن "أوريثـيا"، حـين كانـت تمـرح مـع رفيقـتها "فارميـسيا"، قـد حملـتها فـوق المـرتفعات الـتي هـناك "بـورياس"، ريح الشمال، وبسبب موتها على هذا النحو قـيل إن الإلـه "بورياس" هو الذي حملها"... ثم يضيف: "لكـنني مـن جهـتي، يـا فايدروس، أجد هذا النوع من الأشـياء جمـيلاً بمـا يكفـي، غـير أنـني أرى مـثل هـذه الـتأويلات عمـلاً مـصطنعاً ومـضجراً، ولا أحـسد مـن يتـساهل معـه، لأنــه سيـسوِّغ، بالـضرورة، وجـود القـنطورات والوحوش الخرافية، أيضاً، ويجد نفسه في خـضمّ حـشد لا يـنقطع مـن الغورغـونات والأحـصنة الطائـرة، ومـا لا حصر له من الوحوش الغريبة الأخرى. ومـن يـتغافل عـن هـذه الكائنات العجيبة كلها ويتناولها بانتـباه، ويرد كلاً منها إلى احتمال من نوع ما، لا بد من أن يكرِّسَ قدراً كبيراً من الوقت إلى هذا النوع الباطل من الحكمـة. لكـنني لـست مـن الترف بما يسمح لي بقضاء

الـوقت في هـذا، والـسبب، يا صديقي العزيز، أنني لم أسـتطع أن أعـرف نفـسي بعـد، كمـا تقرر وصية دلفي. لـذلك يـبدو لي مـن العـبث، ما دمتُ أجهل نفسي، أن أهـتم بمـثل هـذه القـضايا الغـريبة. لـذلك أدع كلّ هذه الأشـياء تكـون ما تكون، ولا أفكر فيها، بل في نفسي: هـل أنـا حقًّا مخلوق أكثر تعقيداً ووحشية من "طيفون"، أم ربمـا أنا حيوان أبسط وأكثر نبلاً، تنطوي طبيعته على جوهر إلهي نبيل؟" (فايدروس، الفقرة 229).

هـذا الـنوع مـن تأويل الأسطورة، الذي أحرز فيه سفـسطائيّو ذلـك الـزمن وخطابـيُّوه شهرة عالية باعتباره ثمـرة التعليم المهذب وذروة الروح الحضرية، كان يبدو لأفلاطـون النقـيض تمامـاً لهذه الروح؛ لكنه على الرغم مـن أنـه أنكـره كمـا هو، وسماه حكمة خرقاء (σοΦία ἄγροίκος)، فإن حكمه لم يمنع المتعلم من التساهل مع هـذا الـنوع مـن الحكمـة لقـرون قادمـة. ومـثلما تبارى السفـسطائيون والخطابـيون بعـضهم مـع بعـض في هذه الرياضـة العقلـية في أيـام أفلاطـون، تـبارى الـرواقيون والأفلاطونـيون المحدثـون أيـضاً في الحقـبة الهلنـستية. ودائمـاً وأبـداً، كـان علـم اللغة، وعلم الاشتقاق، هما اللذان يؤديان وظيفة الوسيلة والأداة في مثل هذا البحث.

هنا في عالم الأشباح والأرواح، وكذلك في امتدادات الميثولوجيا الرفيعة، كانت الكلمة الفاوستية تبدو صالحة دائماً: فهنا لطالما كان يُفترض أن جوهر أي كائن أسطوري يمكن معرفته مباشرة من اسمه. وفكرة أن الاسم والجوهر يحملان علاقة ضرورية وداخلية في ما بينهما، وأن الاسم لا يدل على الشيء فحسب، بل هو جوهر الشيء فعلاً، وأن قدرة الشيء الفعلي تكمن في اسمه، هي افتراض من الافتراضات الأساسية لشعور صنع الأسطورة نفسه. ويبدو أن الميثولوجيا الفلسفية والعلمية، أيضاً، تقبل هذا الافتراض. فما يؤدي في روح الأسطورة نفسها وظيفة اعتقاد حي ومباشر يصبح مسلَّمة للإجراء التأملي عند علم الأساطير؛ أي إن مذهب العلاقة الحميمة بين الأسماء والجواهر، وتطابقهما الضمني، يوضع هنا كمبدأ منهجي.

كان من بين الفلاسفة، هربرت سبنسر تحديداً، قد حاول أن يبرهن القضية التي ترى أن التبجيل الأسطوري - الديني للظواهر الطبيعية، كما هي حال الشمس والقمر على سبيل المثال، لا يكمن أصله النهائي إلا في سوء تأويل الأسماء التي استعملت لهذه الموضوعات. ومن بين فقهاء اللغة الفيلولوجيين، كان

ماكس مولر قد تناول منهج التحليل الفيلولوجي ليس كوسيلة للكشف عن طبيعة بعض الكائنات الأسطورية فحسب، ولا سيما في ما يتعلق بسياق الديانة الفيدية، بل كنقطة انطلاق لنظريته العامة عن الترابط بين اللغة والأسطورة أيضاً. وعنده أن الأسطورة ليست تحويل التاريخ إلى حكاية خرافية، ولا هي حكاية تُقبل كتاريخ؛ ومن المؤكد أنها لا تنبع مباشرة من التأمل في أشكال الطبيعة وقواها الكبرى. وما نسمّيه بالأسطورة، عنده، هو شيء تشترطه وتنجزه فاعلية اللغة؛ وهو في الحقيقة نتاج نقيصة أساسية وضعف متجذر في اللغة. فكل دلالة لغوية هي دلالة غامضة في جوهرها، وفي هذا الغموض، وهذا "الاشتراك" في الكلمات، يكمن مصدر جميع الأساطير. والأمثلة التي يدعم بها ماكس مولر هذه النظرية هي مما يميز تناوله. فهو يذكر، مثلاً، خرافة ديوكاليون وفيرا، اللذين بعد أن أنقذهما زيوس من الطوفان العظيم الذي دمَّر البشرية، أصبحا أسلاف عرق جديد بأخذهما أحجاراً ووضعها على أكتافهما، بحيث أصبحت الأحجار بشراً. ويبدو أصل الكائنات الإنسانية لامعقولاً يستعصي على كل تفسير.. ولكن ألا يتضح مباشرة إذا ما تذكرنا أن الناس والأحجار في اللغة

الإغريقية تدل عليهما لفظتان متطابقتان أو، على الأقل، متشابهتان من حيث الصوت، هما "لائوي" (λαοί) و"لائاس" (λάας)؟ أو خذ مثلاً أسطورة "دافني" التي ينقذها من أحضان "أبولو" كون أمها، الأرض، تحولها إلى شجرة غار. ومرة أخرى، فإن تاريخ اللغة وحده هو الذي يجعل هذه الأسطورة "قابلة للفهم"، ويضفي عليها أي نوع من المعنى. مَن كانت "دافني"؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد لنا من أن نعود إلى علم الاشتقاق، أي يجب علينا أن نبحث في تاريخ الكلمة. إذ يمكن إرجاع "دافني" إلى كلمة "أهانا" السنسكريتية، وتعني "أهانا" في السنسكريتية حمرة الفجر. وحالما نعرف هذا، تتضح القضية بكاملها. وليست قصة "فويبوس" و"دافني" سوى وصف لما يلحظه المرء كل يوم؛ ففي البداية، ظهور ضوء الفجر في السماء الشرقية، ثم ارتفاع «إله — الشمس» الذي يستحث عروسه، ثم التلاشي التدريجي للشفق الأحمر لدى ملامسة الإشعاعات النارية، وأخيراً موته أو اختفاؤه في حضن الأرض الأم. وهكذا لم يكن الشرط الحاسم في تطور الأسطورة هو الظاهرة الطبيعية نفسها، بل، بالأحرى، الحالة التي ترتبط فيها الكلمة الإغريقية للغار "دافني" (δάφνη) والكلمة السنسكريتية

للفجر؛ ويتضمن هذا بنوع من الضرورة المنطقية المطابقة بين الكائنين اللذين تشير إليهما الكلمتان. ولذلك فإن استنتاجه هو التالي:

"الميثولوجيا شيء لا مناص منه، فهو طبيعي، لأنه ضرورة قائمة في صلب اللغة، إذا تصورنا اللغة بصفتها الشكل الخارجي لتجلّي الفكر؛ وفي الحقيقة فهي الظل المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر، ولن يختفي أبداً حتى تصبح اللغة مطابقة للفكر تماماً، وهذا ما لن يحدث أبداً. ولا شك في أن الأساطير تطفح بشدة أكبر في أثناء الحقب الأولى من تاريخ الفكر الإنساني، لكنها لن تختفي تماماً على الإطلاق. وبالاستناد إلى ذلك، هناك أساطير هي الآن كما كانت في عصر هوميروس تماماً، لكننا لا ندركها، لأننا نحن أنفسنا نعيش في ظلها الظليل، ونجفل جميعاً من نور الحقيقة الساطعة... والميثولوجيا، في أرقى معانيها، هي القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في جميع المناطق الممكنة للفاعلية العقلية"[1].

---

(1) ماكس مولر: "فلسفة الميثولوجيا"، ملحق بـ"مقدمة إلى علم الدين" (لندن، 1873)، ص 353

وقد تبدو مطاردة عقيمة أن نرتد في الوقت الحاضر إلى وجهات نظر كان قد تخلى عنها منذ مدة طويلة علم الاشتقاق والبحث الأسطوري المقارن، وكأن هذا المنطلق في الواقع لا يمثل موقفاً نموذجيًّا يتكرر دائماً في جميع الميادين ذات الصلة، في الأساطير كما في الدراسات اللغوية، وفي نظرية الفن كما في نظرية المعرفة. ذلك أن العالم الأسطوري، عند ماكس مولر، هو في جوهره عالم وهم، لكنه وهم يجد تفسيره حالما يُكتشف خداع الذات الضروري الأصلي في العقل، الذي ينشأ عنه الخطأ. ويمد خداع الذات هذا جذوره في اللغة، التي تتلاعب دائماً بالعقل الإنساني، وتوقعه في أحابيل لعبة المعاني المتقلبة التي تشكل تراثها. وهذه الفكرة التي ترى أن الأسطورة لا تعتمد على قوة الصياغة أو الاختلاق الإيجابية، بل تعتمد بالأحرى على خلل عقلي نجد فيه أثراً "مَرَضيًّا" للكلام، هي فكرة لها أنصارها حتى في الأدب الإثنولوجي الحديث[1].

(1) انظر مثلاً: ب. برينتن: ديانات الشعوب البدائية (نيويورك ولندن، 1907).

لكننا حين نختزل هذا الموقف إلى شروطه الفلسفية الدنيا، يتضح أنه مجرد نتيجة فلسفية لتلك الواقعية الساذجة التي ترى أن واقعية الأشياء معطاة مباشرة وعلى نحو صريح، أو ترى فيها شيئاً ملموساً بالمعنى الحرفي (απρίξ ταϊυ χεροίυ) كما يقول أفلاطون. وإذا ما تم تصور الواقع على هذا النحو، فإن كل ما لا يمتلك هذا النوع الصلب من الواقعية سوف يتلاشى بالطبع كمجرد وهم أو خداع. وقد يكون هذا الوهم بهي المنظر، يرفرف فوقنا بألوانه المرحة الزاهية؛ لكن الحقيقة تظل أن هذه الصورة ليس لها محتوى مستقل، ولا معنى داخلي. إنها تعكس بالفعل واقعاً، لكنه واقع لا تستطيع أبداً أن تتطابق معه، ولا تستطيع أن تصوره على نحو مناسب مطلقاً. ومن هذا المنظور، يصبح الخلق الفني كله مجرد محاكاة، لا بدَّ من أن تقصِّرَ دائماً عن الأصل. ليس محاكاة بسيطة لنموذج مستحضر حسيًّاً فحسب، بل إن ما هو معروف بصفته أمثَلَةً، أو طريقة، أو أسلوباً، لا بدَّ من أن يذعن في النهاية لهذا الحكم؛ ذلك أن الأمثَلَة نفسها، إذا ما قيست بـ "الحقيقة" العارية للموضوع الذي يُبتغى تصويره، ليست سوى سوء تصوير أو تزييف ذاتي.

ويبدو أن جميع العمليات الأخرى للتمثل العقلي تنطوي علـى النوع نفسه من التشويه الفاضح، والانحراف نفسه عـن الواقع الموضوعي ومعطيات التجربة المباشرة، لأن جمـيع العمليات العقلية تخفق في الإمساك بهذا الواقع، ولكـي تمـثله، وتمـسك به على نحو مطلق، تضطر إلى اسـتعمال الـرموز. لكـن كـل رمـزية تـأوي إلى لعـنة الوسـاطة؛ إذ إنهـا محكـومة بـأن تعـتِّمَ على ما تريد أن تكشف عنه. وهكذا يسعى الصوت الكلامي إلى "التعبير" عـن حـدث ذاتي وموضوعي، أي عن العالم "الداخلي" والعالم "الخارجي"؛ ولكن ما يستطيع أن يستبقيه من هذا لـيس الحـياة واكتمال الوجود الفردي، بل مجرد تجريد مـيت مـنه. إذ إن كـل "دلالـة" تدَّعـيها الكلمة المنطوقة ليـست في الواقع سوى مجرد اقتراح ـ أي مجرد "إيحاء" ــ لا بـد مـن أن يـبدو دائمـاً صـدفة جوفاء وفقيرة، في مقابـل الترقيش الملموس وكلية التجربة الفعلية. وهذا ما يـصحّ علـى العـالم الخارجـي بقدر ما يصح على العالم الداخلـي: "فحـين تـتكلم الـنفس، ويا للغرابة، فإنها لا تعود تتكلم".

بـدءاً مـن هـذه الـنقطة، تبقـى لدينا خطوة واحدة تفـصلنا عـن الاسـتنتاج الـذي استخلصه النقاد الشكِّيون

المحدثون للغة: وهو الذوبان الكلي لأيّ حقيقة مزعومة لمحتوى اللغة، وإدراك أن هذا المحتوى مجرّد نوع من تهيؤات الروح وتهويماتها ليس إلاّ. زد على ذلك، أنه ومن هذا المنطلق، لن تصبح الأسطورة وحدها ولا الفن ولا اللغة تهويمات، بل حتى المعرفة النظرية نفسها تصبح كذلك؛ لأن المعرفة لا تستطيع إعادة إنتاج طبيعة الأشياء الحقيقية كما هي، بل لا بدَّ من أن تؤطر جوهرها ضمن "مفاهيم". ولكن ما هي المفاهيم، إن لم تكن صياغات واختلاقات للفكر، تعطينا أشكال الأشياء الحقيقية، تكشف لنا بالأحرى عن أشكال الفكر نفسها؟ وبالنتيجة، فإن جميع المخططات التي ينطوي عليها العلم لكي يصنف ظواهر العالم الفعلي وينظمها ويختزلها لا تنجلي عن شيء سوى تخطيطات اعتباطية — أي أبنية يبنيها العقل في الهواء - لا تعبر عن طبيعة الأشياء، بقدر ما تعبّر عن طبيعة العقل. وهكذا فإن المعرفة، وكذلك الأسطورة واللغة والفن، يتم اختزالها جميعاً إلى نوع من الخيال، خيال يزكي نفسه من طريق جدواه الاستعمالية، ولكن لا ينبغي قياسه بأي معيار صارم للحقيقة، إذا لم يُرَدْ له أن يتلاشى في العدم.

في مقابل هذا الذوبان الذاتي للروح لا يوجد

سوى علاج واحد: القبول بجدية شاملة بما يسميه كانط "ثورته الكوبرنيكية". فبدلاً من قياس المحتوى والمعنى والحقيقة للأشكال العقلية بشيء ما غريب وخارجي يُفترَض أن يعاد إنتاجه فيها، ينبغي لنا أن نجد في هذه الأشكال نفسها مقياس حقيقتها ومعيار معناها الداخلي. وبدلاً من اعتبارها مجرد نسخ من شيء ما سواها، ينبغي لنا أن نرى في أيٍّ من هذه الأشكال الروحية قانوناً تلقائيًّا للتوليد؛ أيْ طريقةً أصلية وميلاً للتعبير هو أكثر من مجرد تدوين لشيء ما معطى بدءاً في مقولات ثابتة عن الوجود الفعلي. من وجهة النظر هذه، تبدو الأسطورة والفن واللغة والعلم رموزاً؛ ليس بمعنى مجرد أشكال تشير إلى بعض الواقع المعطى من طريق الإيحاء والتحويلات الأمثولية، بل بمعنى القوى التي يولِّد كلٌّ منها عالمه الخاص ويضعه. وفي هذه العوالم تكشف الروح عن نفسها في ذلك الجدل المحدَّد داخليًّا والذي بفضله وحده يوجد أي واقع وأي وجود منظم ومحدد على الإطلاق. وهكذا، فإن الأشكال الرمزية ليست محاكاة للواقع، بل هي الأعضاء المكوِّنة له، ما دام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعاً للفهم العقلي، وهكذا يصبح مرئيًّا لنا في ذاته.

وهنا يكون السؤال عن الواقعِ الذي يعتبر جزءاً من هذه الأشكال، وما هي خصائصها المستقلة، سؤالاً عديم الصلة. فعند العقل، وحده ما يُرى يمكن أن يمتلك شكلاً معيناً؛ لكنّ لكل شكلٍ وجودٍ مصدرَه في طريقة الرؤية الخاصة، وفي الصياغة العقلية وحدس المعنى. وما إن يتم تصوُّر اللغة والأسطورة والفن والعلم أشكالاً مثالية، حتى يصبح مجرّد طرح السؤال الفلسفي الأساسي عن علاقتها بواقع مطلق غير مجدٍ، إذا صحَّ التعبير، في تشكيل أساسها الصلب والجوهري، بل تبرز المشكلة المركزية الآن في تحديدها المتبادل وتكاملها. وعلى الرغم من أن جميع هذه الأعضاء تعمل عضوياً، بعضها مع بعض، في بناء الواقع الروحي، فإن لأي واحد منها مهماته الفردية.

من هذه الزاوية، تظهر العلاقة بين اللغة والأسطورة أيضاً في ضوء جديد. فهي لم تعد مجرد قضية اشتقاق إحدى هاتين الظاهرتين من الأخرى، أو "تفسيرها" من خلال الأخرى، لأن هذا يعني تسويتهما معاً، وتجريدهما من ملامحهما المميزة. وإذا كانت الأسطورة، كما تصوِرها نظرية ماكس مولر، حقًّا مجرَّد الظل المعتم الذي تلقيه اللغة على الفكر، فإن اللغز

يكمن فعلاً في وجوب ظهور هذا الظل دائماً في هالة نوره الخاص، وانطوائه على عنفوان وفاعلية إيجابية خاصة به، تميل إلى طمس ما نسميه، في العادة، بواقعية الأشياء المباشرة، وهكذا تشحب ثروة الخبرة التجريبية الحسية أمامه وتتضاءل. وكما قال فلهلم فون همبولت في صدد المشكلة اللغوية: "يعيش الإنسان مع موضوعاته في الأساس.. وفي الواقع يمكن القول إنه ما دام المرء يشعر ويتصرف بالاستناد إلى إدراكاته، بقدر ما تقدمها له اللغة. وفي العملية نفسها التي يغزل بها اللغة في وجوده، يوقع نفسه في أحابيلها؛ وترسم كل لغة دائرة سحرية حول الشعب الذي تنتمي إليه، وهي دائرة لا فكاك منها إلا بسلوك الطريق إلى غيرها"[1].

ربما يصح هذا على التصورات الأسطورية الأساسية للإنسانية أكثر من اللغة. فمثل هذه التصورات لا تُصطفى من عالم الوجود الجاهز، فهي ليست نتاجات خيال تتصاعد من وجود واقعي تجريبي ثابت، لتحلِّقَ عالياً فوق العالم الفعلي مثل رذاذ وضّاء؛ بل هي تقدم كلِّية الوجود للوعي البدائي. وليس الشكل

(1) W. von Humboldt, Einleitung zum Kawi-werk, S.W. (Coll. Ed.), vol. 60.

الأسطوري للتصور بالشيء المضاف إلى بعض العناصر المحددة في الوجود التجريبي؛ بل الصحيح أن "التجربة" البدائية نفسها مشبعة بخيال الأسطورة ومشحونة بأجوائها. والإنسان لا يعيش مع موضوعاته إلا بقدر ما يعيش في هذه الأشكال؛ فهو يكشف الواقع أمام نفسه، ويكشف نفسه أمام الواقع، بحيث يدع نفسه والبيئة يدخلان في هذا الوسط المرن، الذي لا يحتك فيه الطرفان فحسب، بل ينصهران بعضهما ببعض.

وبالنتيجة، فإن جميع النظريات التي تقترح العثور على جذور الأسطورة من طريق استكشاف عالم التجربة، والموضوعات، التي يُفترَض أنها تسببت بوجودها، ثم يُزعم أنها تنمو منها وتنتشر، يجب أن تبقى دائماً نظريات أحادية الجانب وقاصرة. وهناك، كما هو معروف، كثرة كاثرة من هذه التفسيرات، أي تنوع كبير من المذاهب حول الأصل النهائي والجذر الواقعي لخلق الأسطورة، لا تكاد تقل تعدداً عن عالم الموضوعات نفسه. فتارةً يُعثر عليها في بعض الشروط والتجارب النفسية، ولا سيما ما يتعلق بظاهرة الحلم، وطوراً من خلال التأمل في الحوادث الطبيعية، وهذه الحوادث كثيراً ما تتحدد بملاحظة الموضوعات الطبيعية

كالشمس والقمر والنجوم، أو بالحوادث الكبرى كالعواصف والبرق والرعد... إلخ. وهكذا تتم تأدية المحاولة مراراً وتكراراً لجعل أساطير النفس، أو أساطير الطبيعة، كالشمس والقمر، أو أساطير الرعد، أساس النظام الأسطوري أو الأسطورية بما هي كذلك.

ولكن حتى لو ثبت نجاح إحدى هذه المحاولات، فإن هذا لن يحلَّ المشكلة الفعلية التي يطرحها النظام الأسطوري على الفلسفة، ولكنه، في أحسن الأحوال يدفعها إلى الخلف خطوة واحدة. لأن الصياغة الأسطورية في ذاتها لا يمكن أن تُفهَمَ وتقدَّرَ بمجرد تحديد الموضوع الذي تركزت مباشرة وفي الأصل حوله فحسب، بل هي تظل معجزة الروح نفسها واللغز نفسه، سواء أكانت تغطي هذه المادة الواقعية أم تلك، وسواء أكانت تهتم بتأويل العمليات النفسية أم الأشياء الطبيعية وبنائها، وفي هذه الحالة الأخيرة، مهما تكن هذه الأشياء الجزئية. وعلى الرغم من أنه كان يمكن حل النظام الأسطوري بأسره إلى أسطورية نجمية أساسية، فإن ما يستمده الوعي الأسطوري من التأمل في النجوم، وما يراه فيها مباشرة، سيظل شيئاً يختلف اختلافاً جذريًّا عن النظرة التي تقدمها للملاحظة التجريبية أو الطريقة

التي تصوّر بها التأمل النظري و "التفسيرات" العلمية للظواهر الطبيعية. لقد قال ديكارت إن العالم النظري يظل كما هو في جوهره مهما يكن الموضوع الذي يهتم به، تماماً كما يبقى نور الشمس هو نفسه مهما تكن كثرة الأشياء التي تضيئها وتعددها. وقد يقال الشيء نفسه عن أي شكل رمزي، في اللغة أو الفن أو الأسطورة، بحيث تشكل أيٌّ واحدة من هذه طريقة معينة في الرؤية، وتحمل معها في ذاتها مصدر نورها الخاص المناسب. ووظيفة التخيل - أي فجر الإشراق المفهومي - لا يمكن أبداً استمدادها واقعيًّا من الأشياء نفسها أو فهمها من خلال طبيعة محتوياتها الموضوعية، لأن القضية لا تتعلق بما نراه من خلال منظور معين، بل بالمنظور نفسه. وإذا فهمنا المشكلة على هذا النحو، فمن الواضح المؤكد أن اختزال الأسطورة بأسرها إلى موضوع مادي لن يقرِّبَنا من الحل، بل هو في الحقيقة ينأى بنا عن أي أمل في التوصل إلى جواب واقعي، لأننا صرنا نرى الآن في اللغة والفن والنظام الأسطوري كثرة كاثرة من الظواهر النموذجية للعقلية الإنسانية يمكن الإشارة إليها في ذاتها، لكننا غير قادرين على إعطاء أي "تفسير" آخر من خلال شيء ما سواه. ويفترض الواقعيون دائماً،

كأساس لهـذه التفسيرات كافة، ما يسمى بـ "المعطى"، الذي يُعتقد أن له شكله المحدد وبنيته الداخلية الخاصة. وهـم يقـبلون بهـذا الواقـع ككل لا ينفصم من الأسباب والنـتائج، والأشـياء والصفات، والحالات والعمليات، للموضـوعات الـساكنة والحـركات، وينحـصر الـسؤال الوحيد عندهم في أيٍّ من هذه المبادئ تجسَّدَ نتاج عقلي جزئـي كالأسـطورة أو اللغـة أو الفن في الأصل... على سبيل المثال، إذا ما تم الاهتمام بظاهرة كاللغة، فإن خط بحـثهم الطبيعـي لا بـد مـن أن يتعلق حول ما إذا كانت أسمـاء الأشـياء قد سبقت أسماء الظروف والأفعال، أم العكـس بـالعكس، أي بعـبارة أخـرى، هل الأسماء أم الأفعال هي "الجذور" الأولى للكلام؟ لكن هذه المشكلة نفـسها تبدو زائفة حالما ندرك أن التمييزات التي أُخذت هـنا مأخـذ التسليم، أي تحليل الواقع من خلال الأشياء والعملـيات، والمظاهر الدائمة والعابرة، والموضوعات والأفعـال، لا تـسبق اللغة كأساس لواقعة معطاة، بل إن اللغـة نفسها هي التي تستهل هذه المفصلات، وتطورها في عالمهـا الخاص. وحينئذٍ يظهر أن اللغة لا تستطيع أن تبدأ أي طور من "مفاهيم الاسم" أو "مفاهيم الفعل"، بل هي الفاعلية التي تولد التمييز بين هذه الأشكال، وتطرح

"الأزمة" الروحية الكبرى التي يتقابل فيها الدائم مع العابر، ويكون الوجود نقيض الصيرورة. وهكذا فإن المفاهيم اللغوية الأساسية لا بدَّ من أن تُفهَمَ باعتبارها شيئاً سابقاً على هذه التمييزات، والأشكال التي تقع بين عالم مفاهيم الاسم وعالم مفاهيم الفعل، بين الشيئية والحدَثية، في حالة عدم اكتراث وتوازن شعور خاص.

ويظهر غموض مشابه يميز الأطوار الأولى التي يمكننا أن نردَّ إليها تطور الفكر الأسطوري والديني. ولا يبدو لنا طبيعياً إلا أن يقدم العالم نفسه لبحثنا وملاحظتنا بصفته نموذجاً لأشكال محددة، لكل شكل منها حدوده المكانية المتعينة على نحو كامل، والتي تضفي عليه فرادته الخاصة. وإذا ما نظرنا إليه ككل، فإن هذا الكل يتكون مع ذلك من وحدات قابلة للتمييز بوضوح، لا ينصهر بعضها ببعض، بل تحتفظ بهويتها التي تبقيها بمنأى عن هوية الوحدات الأخرى جميعاً. أما بالنسبة إلى وعي صنع الأسطورة، فإن هذه العناصر المنفصلة لا تُعطى على انفراد، بل لا بدَّ من اشتقاقها أصلاً وبالتدريج من الكلِّ؛ وهكذا لا بدَّ من تأدية عملية اصطفاء الأشكال وتصنيفها. ولهذا السبب سُمِّيت الحالة الأسطورية للذهن بالحالة "المعقدة"، لتمييزها عن

الموقف التحليلي المجرّد. ويشير بروس، الذي صاغ هذا التعبير، على سبيل المثال، إلى أن مفهومَي السماء الليلية والسماء النهارية، في النظام الأسطوري لدى هنود الكورا، الذين درسهم باستفاضة، لا بدَّ من أن يكونا قد سبقا أساطير الشمس والقمر والكواكب المنفصلة. وهو يدعي أن الدافع الأسطوري الأول لم يكن يمضي باتجاه خلق إله للشمس أو معبود للقمر، بل مجتمعاً للنجوم. "لا شكَّ في أن إله الشمس يحتل المنزلة الأولى في تراتب الآلهة، لكنّ المعبودات النجمية المتنوعة يمكنها أن تبرز بالنيابة عنه. إذ إنها تسبقه من حيث الزمن، وإنها هي التي خلقته، من طريق قفز أحدها إلى نار موقدة أو إلقائه فيها؛ وتتأثر قوته بقوتهم، ويظل اصطناعاً على قيد الحياة من طريق إطعامه قلوب الضحايا التي يضحّى بها له، أي النجوم. والسماء الليلية المرصعة بالنجوم شرط ضروري لوجود الشمس؛ تلك هي الفكرة الرئيسية في ديانة هنود الكورا ولدى المكسيكيين القدماء، ويجب أن تعدَّ العامل المبدئي في التطور اللاحق لديانتهم"[1].

(1) Preuss, Die Nayarit – Expedition 1: Die Religion der Cora Indianer, Leipzig, 1912. Cf. Further, Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, pp. 9ff.

ويبدو أن الوظيفة نفسها المنسوبة هنا للسماوات الليلية تعزوها الأقوام الهندو – جرمانية إلى سماء النهار، إذ تكشف دياناتهم عن آثار كثيرة تدل على أن عبادة النهار، كتجربة كلِّية لا يمكن فصلها، قد سبقت عبادة الأجرام السماوية الفردية، التي لا تظهر إلا بصفتها وسائط، وتجليات جزئية له. ففي "الأوستا"، على سبيل المثال، ليس "مثرا" إله الشمس، كما صار في عصور لاحقة، بل هو روح النور السماوي. فهو يظهر على قمم الجبال قبل أن تشرق الشمس، ليعتلي في أثناء النهار مركبته التي تجري في كبد السماء، تجرها أربعة خيول بيضاء، وحين يطبق الليل، يظل هو الذي لا تأخذه سنة من النوم يضيء وجه الأرض بنور وامض داكن. ويقال لنا بصريح العبارة إنه ليس الشمس، ولا القمر، ولا أياً من النجوم ولا كلَّها، بل من خلالها، هي آذانه الألف، وعيونه العشرة آلاف، يحيط بكل شيء ويظل يطل على العالم[1].

---

(1) Yasht X, 145; Yasna 1, ii (35); cf. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (Bruxelles, 1899), 1, p. 225.

نرى هنا في مثال ملموس كيف يُلِمُّ التصور الأسطوري بالمقابلة الكبرى الأساسية النوعية بين النور والظلمة وحدها، وكيف يعاملهما كجوهر واحد، وكل معقد واحد، لا يصدر عنه شخصيات محددة إلا بالتدريج. ومثل روح اللغة، فإن لعبقرية صنع الأسطورة أشكالاً منفصلة ومتفرّدة فقط بقدر ما "تضعها"، وتنحتها من الكل غير المميز لنظرتها البدئية.

ويبدو أن هذه المعرفة بالوظيفة المحدِّدة والتمييزية، التي تؤديها الأسطورة كما تؤديها اللغة في البناء العقلي لعالم "الأشياء" عندنا، هي كل ما تستطيع أن تعلمنا إيَّاه "فلسفة الأشكال الرمزية". ومثل هذه الفلسفة لا تستطيع أن تمضي أبعد؛ فهي لا تتجرأ على أن تقدم لنا عملية الانبثاق الكبرى تقديماً ملموساً، وأن تميز لنا أطوارها. ولكن إذا كانت الفلسفة الخالصة تنحصر بالضرورة بصورة نظرية عامة عن مثل هذا الارتقاء، فإن فقه اللغة (أو الفيلولوجيا) والميثولوجيا المقارنة يمكن أن يملآ الفراغ، ويرسما بضربات بارعة واضحة ما لا يستطيع التأمل الفلسفي إلاّ أن يقدم خطاطة إيحائية عنه. وقد اتخذ أوسنر خطوة أولية واستثنائية في هذا الاتجاه في عمله حول أسماء الآلهة.

وكـان العنوان الفرعي الذي أعطاه لكتابه هو "مقالة حول علـم للتـصور الديني"، وهذا ما يحمله بالتأكيد إلى عالم المـشكلات الفلـسفية والمعالجة النسقية. وهو يخبرنا أن مـتابعة تاريخ الآلهة وظهورهم المتعاقب وتطورهم لدى مخـتلف قـبائل الإنسان ليس بالهدف السهل المنال؛ بل لا يـستطيع إعـادة بـناء هـذا سـوى تـاريخ للأفكـار الأسطورية. ولمثل هذه الأفكار قانونيتها الداخلية، مهما بدت متعددة ومتنوعة ومتباينة للوهلة الأولى، إذ إنها لا تنبع مـن نـزوات خـيال لا ضـابط لهـا، بل تتحرك في مـسالك محـددة للشعور والفكر الإبداعي. وهذا القانون الداخلـي هـو مـا تريد الميثولوجيا أو النظام الأسطوري تأسيـسه. فالميثولوجـيا هـي علـم (λόγος) الأسطورة، أو علم أشكال التصور الديني"[1].

لا شـكَّ في أن توصـلاته في هـذا المـيدان تتـيح للفلاسفة الذين يميلون إلى اعتبار العقل الإنساني مكتسباً مـنـذ الـبـدء (ad initio) أن يـتوقفوا عـند المقـولات المنطقية. فهو يلاحظ أنه "مرت حقب مديدة في الارتقاء الإنـساني، حـين كـان العقـل الإنـساني يكبّ فقط على

(1) Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung (Bonn, 1896), p. 330.

الفكر والتصور وكان يتبع قوانين مختلفة تماماً في التعقل والكلام. ولن يكون لنظريتنا في المعرفة أي أساس واقعي حتى يكشف فقه اللغة (أو الفيلولوجيا) وعلم الأساطير عن عمليات التصور غير الإرادية واللاشعورية. والفجوة بين التصورات الخاصة والمفاهيم العامة أكبر بكثير من أفكارنا الأكاديمية، واللغة التي تشكل قوام التفكير عندنا، تفضي بنا إلى افتراضها. وهي من الاتساع بحيث لا أستطيع أن أتخيل كيف يمكن ردمها، فاللغة نفسها، دون إدراك شعوري من الإنسان، هي التي هيأت العملية واستخلصتها، ذلك أن اللغة هي التي تولِّد جمهرة التعبيرات الفردية العابرة لكي تحدث تعبيراً يظل يبسط دلالته شيئاً فشيئاً على حالات خاصة، حتى يصبح في إمكانه أن يدل عليها جميعاً، ويزعم سلطة التعبير عن مفهوم فئة" (ص 321).

هنا، إذاً، يكون الفيلولوجي، دارس اللغة والدين، هو من يواجه الفلسفة بسؤال جديد، ينبثق من أبحاثه الخاصة. ولم يقتصر الأمر على أن أوسنر قد أشار إلى تناول جديد؛ بل تابعه بعزم وطيد، مستعملاً من أجل هذه الغاية جميع المفاتيح التي وفرها تاريخ اللغة، وتحليل الكلمات الدقيق، ولا سيما أسماء الآلهة. ويثار

السؤال بالطبع ما إذا كانت الفلسفة، دون أن تفرض أيّ مادة من هذه المواد، تستطيع أن تتناول هذه المشكلة التي طرحتها عليها العلوم الإنسانوية، وأيّ موارد عقلية تستطيع استثمارها لمواجهة مثل هذا التحدي. هل هناك خط آخر غير تاريخ اللغة الفعلي والدين يمكن أن يفضي بنا ويقربنا من أصل المفاهيم اللغوية والدينية الأولية؟ وعند هذه النقطة، أليس شيئاً واحداً ومتماثلاً أن نعرف تكوين مثل هذه الأفكار وأن نعرف معانيها ووظائفها النهائية؟ هذه هي القضية التي أقترح تقريرها في الصفحات التالية. وسوف أتناول مشكلة الإمساك بها على أسس أخرى غير الاعتبارات اللغوية والفلسفية. ولقد أشار أوسنر نفسه إلى الملاءمة، وفي الحقيقة إلى ضرورة مثل هذا التناول، حين لم يكتف بصياغة القضية الأساسية كمجرد مادة في التاريخ اللغوي والعقلي، بل أيضاً في المنطق والإبستمولوجيا (أو نظرية المعرفة). وهذا يفترض أن هذه الحقول الأخيرة، أيضاً، تستطيع أن تتناول مشكلة التصور الدلالي والأسطوري من منطلقها الخاص، وتعامله وفق مبادئها وإجراءاتها المنهجية. ومن خلال هذا الاتساع، وهذا التجاوز الواضح لحدود البحث المنطقي الاعتيادية، يتوصل علم

المـنطق إلى بحثه الحقيقي الخاص، ويصبح عالم العقل النظـري الخالص محدداً فعلاً ومتميزاً عن عوالم الوجود والتطور العقلي الأخرى.

(2)
ارتقاء الأفكار الدينية

على أننا قبل الهجوم على هذا الهدف العام، لا بدَّ من أن نُلِمَّ بالوقائع المنفصلة التي قامت دراسات أوسنر في تاريخ اللغة والدين بتسليط الضوء عليها، بغية أن يكون لدينا أساس ملموس لتأويلاتنا وأبنيتنا النظرية. ففي ارتقاء تلك المفاهيم اللاهوتية التي تابعها من طريق متابعة أسماء الآلهة وألقابهم يميز ثلاثة أطوار رئيسية، ويتسم أقدم هذه الأطوار بتوليد "آلهة مؤقتة". وهذه الكائنات لا تشخص أيّ قوة من قوى الطبيعة، ولا تمثل مظهراً خاصاً من مظاهر الحياة الإنسانية؛ ولا يُحتفَظُ فيها بسمة أو قيمة وتُحوَّل إلى صورة أسطورية – دينية؛ بل هي شيء ما فوري خالص، سريع الزوال، يولد محتوى عقلياً ويخفيه، من شأن موضعته ونفثه في الخارج أن ينتج صورة "إله مؤقت". وهكذا فكل انطباع يتلقاه الإنسان، وكل رغبة تعتلج في داخله، وكل أمل

يساوره، وكل خطر يحدق به ويهدده، يمكن أن يؤثر فيه دينيًّا. فقط دع الشعور التلقائي يكسو الموضوع أمامه، أو شرطه الشخصي الخاص، أو انكشاف قوة تفاجئه، بلمسة من القداسة، وسيكون إلهاً مؤقَّتاً قد جُرِّبَ وخُلِق. فهو يواجهنا بفرادة صارمة وتفرد حازم؛ ليس بصفته جزءاً من قوة تكشف عن نفسها هنا وهناك وفي كل مكان، في أزمنة وأمكنة متعددة، ولمختلف الأشخاص، بل بصفته شيئاً لا يوجد إلا هنا والآن، في لحظة تجربة غير قابلة للانقسام، وعند ذات واحدة فقط يغمرها ويحيطها بالعبودية.

لقد أظهر أوسنر من خلال أمثلة من الأدب الإغريقي كم كان هذا الشعور الديني البدائي واقعيًّا حتى لدى الإغريق في الحقبة الكلاسيكية، وكم استطاع أن يستثيرهم مراراً وتكراراً. "بسبب هذا العنفوان وفورية الاستجابة للعاطفة الدينية عندهم، فإن أيّ فكرة أو موضوع يستدعي على الفور اهتمامهم الشامل، قد يرتفع إلى المرتبة الإلهية: العقل والفهم، والثروة والحظ، والذروة والخمر، والاحتفال، أو جسد المحبوب... كل ما يعترينا فجأة وكأنه هابط من السماء، وكل ما يبهجنا أو يحزننا أو يقمعنا، يبدو للوعي الديني

كائناً إلهياً. وبقدر ما نستطيع العودة رجوعاً لمتابعة الإغريق، نجدهم يدرجون مثل هذه التجارب تحت الاسم النوعي للقوى الإلهية أو الشياطين (δαίμων)" (ص 290).

على مستوى أعلى قليلاً من هذه القوى الإلهية المؤقتة، التي تأتي وتذهب، وتظهر وتختفي مثل الانفعالات الذاتية التي تنشأ عنها، نجد سلسلة جديدة من الآلهة، لا تنشأ عن المشاعر التلقائية، بل عن الفاعليات المنظمة والموصولة للإنسانية. وحين يتقدم التطور العقلي والثقافي، تتغير علاقتنا بالعالم الخارجي على نحو متناسب، من موقف سلبي إلى موقف إيجابي. عندها يكفُّ الإنسان عن أن يكون مجرد ريشة في مهب الريح تحت رحمة الانطباعات والتأثيرات الخارجية؛ فيمارس إرادته الخاصة لتوجيه مجرى الأحداث وفقاً لحاجاته ورغباته. وحينئذٍ يصير لهذا السياق مقاسه ودوريته: عند فواصل زمنية محددة، وفي دورات موحدة من يوم إلى يوم، ومن شهر إلى شهر، تكرر الفاعليات الإنسانية نفسها وترتبط بآثار ثابتة دائمة. ولكن مرة أخرى تستطيع الذات الإنسانية أن تدرك فاعليتها الحاضرة، كما تدرك سلبيتها سابقاً، فقط من خلال

إسقاطها على العالم الخارجي، وإعطائه شكلاً ملموساً. وهكذا يتسبب كل قسم من الفاعلية الإنسانية بإحداث إله جزئي يمثله. وليس لهذه الآلهة، أيضاً، التي يدعوها أوسنر "الآلهة الخاصة" (Sodergőtter)، وظيفة ودلالة عامة حتى الآن؛ فهي لا تتخلل الوجود في كامل عمقه ونطاقه، بل تتحدد في مقطع منه، هو القسم المطوق حصراً. لكنها في إطار عوالمها الخاصة، تحظى بالدوام وبسمة محددة، وبالتالي، بشيء من العمومية. على سبيل المثال، يحكم الإله الراعي لتمهيد التربة، الإله "أوكاتور"، وهو ليس إلهاً في تمهيد تربة هذه السنة، أو زراعة حقل بعينه فحسب، بل هو إله تمهيد التربة على العموم، تستدعيه الجماعة بأسرها سنويًّا كمعين لها وحامٍ مع حلول هذه الممارسة الزراعية. ولذلك فهو يمثل فاعلية ريفية خاصة وربما متواضعة، لكنه يمثلها في عموميتها (ص 280).

ويوضح أوسنر، من خلال ما يسمى بـ "الآلهة الوظيفية" عند الرومان، أن هذا النوع من الألوهية الخاصة قد تطوّر تطوراً واسعاً ومتنوعاً في الديانة الرومانية. وكان لكل ممارسة تؤدى راعيها: أول حفر للتربة المراحة، والحراثة الثانية، وأفعال البذار، وإزالة

الأحراش، وجني الحنطة والحصاد كذلك؛ وما من عمل من هذه الأعمال يمكن له أن يفلح ما لم يكن إلهه الراعي قد استُدعيَ على نحو مقرر وباسمه الصحيح. وقد كشف أوسنر عن البنية نفسها للمجمع الإلهي الشعبي وفق فاعليات منفصلة في التراث اللتواني. ومن هذا، وكذلك من توصلات مشابهة في تاريخ الديانة الإغريقية، يستخلص الاستنتاج الذي مفاده أن طبائع مثل هذه الآلهة وأسماءها تبرز عند مرحلة معينة من مراحل التطور الديني لدى الناس جميعاً. فهي تمثل طوراً ضروريًّا لا بدَّ من أن يجتازه الوعي الديني لكي يصل إلى إنجازه النهائي والمتفوق، أي تصور الآلهة الشخصية. على أن هذه العملية، التي يتحقق بها هذا الهدف، لا يمكن لها أن تنكشف، في رأي أوسنر، إلا من طريق البحث الفيلولوجي؛ لأن "الشرط الضروري لتكوين الآلهة الشخصية هو عملية لغوية – تاريخية" (ص 316). فما إن يتم تصوّر إله خاص في البداية، حتى يطوَّق باسم خاص، لا بدَّ من أن يكون مشتقاً من الفاعلية الخاصة التي تسببت بإحداث ذلك الإله. وما دام هذا الاسم يُفهَمُ ويؤخذ بمعناه الأصلي، فإن حدود معناه هي حدود قوى الإله؛ ومن خلال اسمه، يظل الإله يحتفظ دائماً بذلك الميدان الضيق الذي خُلِق من

أجله في الأصل. غير أن الأمر يختلف تماماً، إذا فقد الاسم، من خلال حدوث تغيرات صوتية أو هجران جذره اللفظي، معناه وارتباطه باللغة الحية. حينئذٍ لا يعود الاسم يوحي لأولئك الذين يستخدمونه بفكرة فاعلية مفردة، ينبغي أن يتحدد بها الموضوع الذي يحمله حصراً. فقد أصبحت الكلمة اسم علَمٍ.. وهي توحي، كأيّ اسم علم إنساني، بتصور شخصية. وهكذا يكون قد أُنتج "كائن" جديد، يستمر بالتطور وفق قانونه الخاص. ويحقق الآن مفهوم الإله الخاص، الذي كان يعبِّر عن فاعلية معينة أكثر مما يعبِّر عن طبيعة معينة، تجسُّدَه ويبدو مكتسياً باللحم والدم، إذا صح التعبير. وحينئذٍ يكون هذا الإله قابلاً للتصرف والمعاناة، شأنه شأن المخلوق الإنساني؛ فينخرط في جميع أنواع الأفعال، بدلاً من أن يتحقق كاملاً في وظيفة واحدة، يرتبط بها كذات مستقلة. وأسماء الآلهة المتعددة التي كانت تدل في الأصل على عدد مقابل من الآلهة الخاصة المميزة تمييزاً حادًّا تنصهر حينئذٍ في شخصية واحدة، ويتلاقى بعضها مع بعض؛ فتصير ألقاباً متنوعة لهذا الكائن، تعبِّر عن مظاهر مختلفة من طبيعته وسلطته ونطاقه (ص 301، 325، 330).

وما يثير اهتمامنا حول هذه النتائج لدى أوسنر، التي حاولنا تلخيصها بإيجاز، ليس استنتاجه المادي في الأساس، بل المنهج الذي توصل إليه. وقد أوجز هذا المنهج في مقدمته بالكلمات الآتية: "فقط من خلال الانهماك المكرس بالآثار الروحية لدى الأزمنة المختفية، أي من خلال البحث الفيلولوجي، نستطيع أن نعلِّم أنفسنا الشعور بالماضي؛ بعد ذلك تنطلق بالتدريج انفعالات التعاطف في داخلنا حتى لنجد في وعينا الخاص الخيوط التي تربط الأزمنة الماضية بالأزمنة الحديثة. وتتيح لنا وفرة الملاحظة الكبيرة والمقارنة أن نمضي أبعد فنستخلص من الحالة الجزئية قانوناً عاماً. وإنها لنقلة حزينة للمعرفة الإنسانية إذا كان البحث المنفصل بحكم طبيعة الوقائع يوثق العقل الإنساني بالسلاسل ويمنعه من نشدان رؤية إجمالية. فكلما نبشتَ أعمقَ، زاد ما تتوقع أن تكافئك به المعرفة العامة".

يستمد أوسنر الجزء الأكبر من دليله المادي من تاريخ الديانة الإغريقية والرومانية؛ ومع ذلك فهو يوضح كامل التوضيح أن هذه الكشوف ليست سوى حالات تمثيلية لنمط يصح استخدامه على العموم. والحقيقة أنه يعترف بالذات ويؤكد على أنه اكتسب فهمه لكثير من

السمات المهمة الأساسية في الديانة الإغريقية – الرومانية فقط من خلال دراساته المستفيضة للوثنية اللتوانية. وحتى في الميادين التي لا ترتبط بها تماماً، في أنظمة المعتقدات الأمريكية والأفريقية، توجد توازيات ونظائر مدهشة تنفع في تقديم الدعم لأطروحاته الأساسية في التاريخ الديني والفلسفة وإضاءتها. وفي النبذة المفصلة والدقيقة التي نشرها شبيث عن قبيلة "إيفي" يوجد وصف لآلهة إيفي لا يقل تمثيلاً عما قدمه أوسنر باسم "الآلهة المؤقتة".

"بعد أن استقر سكان بلدة "دزاكي" في "بيكي" في المكان، ذهب أحد المزارعين المنهمكين بالعمل في الحقول للبحث عن الماء. وفي حفرة على شكل حوض غرز منجله في تربة ندية. فجأة، انبجس أمامه جدول لونه لون الدم، شرب منه، فوجده منعشاً. أخبر عائلته وأقنعهم بأن يأتوا معه ويعبدوا ذلك السائل الأحمر. بعد برهة صفا الماء، وشربت منه العائلة برّمتها. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، أصبح هذا الماء "ترو" عند مكتشفه وقرابته...

ويقال إنه لدى وصول المستوطنين الأوائل في "أنفلو" حدث أن رجلاً وقف أمام شجرة "فاكهة خبز"

سميكة عملاقة. وعلى مرأى من الشجرة، شعر بالهلع. ذهب إلى الكاهن ليطلب منه تفسيراً لما حدث، فكان الجواب الذي تلقاه أن الشجرة هي "ترو" الذي أراد أن يعيش معه ويُعبد منه. وهكذا كان رعبه علامة عرف منها الرجل أن "ترو" قد كشف نفسه له...إذا آوى أحد إلى كثيب رمل من إنسان أو حيوان أفزعه وتوقع منه اعتداء، فسوف يقول بعد ذلك: "لقد أنقذ كثيب الرمل حياتي". ويصح الشيء نفسه حين يجد إنسان الأمان في غدير من حيوان جريح هائج، أو عاذت عائلة أو قبيلة بكاملها من عدو ما بمغارة جبلية. في كل حالة من هذه الحالات، يُعزى الإنقاذ لقوّة ما تحل في الموضوع أو المكان الذي يحدث الإنقاذ فيه أو من طريقه"[1].

أما قيمة هذه الملاحظات بالنسبة إلى تاريخ الأديان العام فهي تكمن في حقيقة أنها تنطوي على مفهوم

---

(1) Spieth, Die Religion der Eweer in Sűd-Togo (Leipzig, 1911), pp. 7f; cf. esp. Spieth's work on the Evé tribes (Berlin, 1906), pp. 462, 480, 490.

والأمثلة المقدمة هنا موضوعة على الخصوص لتفنيد اعتراض فونذت القائل إن "الآلهة المؤقتة" عند أوسنر "ليست تجريبية حقيقة بل هي مجرد مسلمات منطقية" (انظر: علم نفس الشعوب، 4، 561).

حركـي عن الإله حلّ محلَّ مفاهيم سكونية ينزع كل منها إلى العمـل معـه؛ وأن الإلـه أو الشيطان لا يوصف وفق طبيعـته الخاصة ودلالته فحسب، بل يُراعى قانون أصله أيـضاً. وقـد أُجـريت محاولـة لفحص تكوينه من الوعي الأسـطوري – الـديني، بهـدف مـراقبة الساعة التي ولد فـيها. وإذا كـان العلـم التجـريبي، في عـوالم الاشتقاق والـدين والإثنولوجـيا، يجد نفسه في مواجهة مشكلات مـن هـذا الـنوع، فـلا شك في أن ما من أحد ينكر على الفلـسفة حـق اختـبارها ونقـل مـبادئها واهتماماتها لكي تقدم حلولاً لها.

(3)

اللغة والتصور

أن نعـرف ونفهـم الطبـيعة الخاصـة بالتـصور الأسـطوري – الـديني لـيس فقـط مـن خـلال نـتائجه فحـسب، بـل مـن خلال مبدأ تكوينه نفسه، وأن نرى، بالإضـافة إلى ذلـك، كـيف يرتبط نمو المفاهيم اللغوية بمفاهـيم الأفكـار الديـنية وفي أيٍّ الـسمات الجوهـرية يـتطابقان، كل هذا يتطلب منا حقاً أن نبحث عائدين في الماضـي البعيد. ويجب ألا نتردد في سلوك طريق ملتوية عـبر المـنطق العـام والإبـستمولوجيا، إذ إنـنا علـى هذا الأسـاس وحـده نـستطيع أن نأمـل في تحديـد الوظـيفة الدقـيقة لهـذا الـنوع مـن الـتفكير المـثالي، وأن نميـزه بوضـوح عـن الأشـكال المفهومـية الـتي تفـيد الـتفكير النظـري. ووفقـاً لقواعد المنطق التقليدية، يشكل العقل المفاهـيم بأخذه عدداً معيناً من الموضوعات التي تمتلك خـواص مـشتركة، أي تتطابق ببعض النواحي، وجمعها

معاً في الفكر واستخلاص شيء من الفروق والاختلافات بينها، وبالتالي لا يحتفظ إلا بالمشابهات ويُتأمَّلُ فيها، وبهذه الطريقة تتشكل فكرة عامة عن الفئة الفلانية من الموضوعات في الوعي. وهكذا، فالمفهوم (notio, conceptus) هو الفكرة التي تمثل كلية الخواص الجوهرية، أي جوهر الموضوعات قيد الاهتمام. وفي هذا التفسير الواضح البساطة والجلي، يعتمد كل شيء على ما يعنيه المرء بـ "الخاصية"، وكيف يراد تحديد هذه الخواص في الأصل. أما صياغة مفهوم عام فهي تفترض وجود خواص محددة؛ مثلاً إذا كانت هناك خصائص ثابتة يمكن بفضلها وحدها معرفة ما إذا كانت الأشياء متشابهة أو متباينة، متطابقة أو غير متطابقة.. فهل من الممكن جمع موضوعات يشبه بعضها بعضاً في فئة واحدة؟ لكننا لا نستطيع أن نتوقف عن السؤال هنا: كيف تستطيع هذه الفروق أن توجد قبل اللغة؟ ألسنا بالأحرى لا ندركها إلا من خلال اللغة، ومن طريق فعل تسميتها نفسه؟ إذاً لو صحت هذه الحالة الأخيرة، فمن طريق أيّ قواعد وأية معايير يتحقق هذا الفعل؟ وما الشيء الذي يفضي باللغة أو يجبرها على جمع هذه الأفكار في كلٍّ واحد والدلالة عليها بكلمة

مفردة؟ وما الأسباب التي تدعوها لأن تنتقي بعض الأشكال البارزة من سيل الانطباعات المتدفقة دائماً والملتقية بلا كلل، والتي تشد حواسنا أو تبعثها من عمليات الذهن التلقائية، لتمكث فيها وتضفي عليها "دلالة" خاصة؟ ما إن نصبَّ المشكلة في هذا القالب، حتى لا يعود المنطق التقليدي يقدم دعماً لدارس اللغة أو فيلسوفها؛ لأن تفسيره أصل المفاهيم النوعية يفترض الشيء نفسه الذي نريد أن نفهمه ونشتقه – أعني صياغة الأفكار اللغوية[1].

وتصبح المشكلة أكثر صعوبة، وكذلك أكثر إلحاحاً، إذا اعتبر المرء أن شكل ذلك التأليف الفكري المثالي الذي يفضي إلى المفاهيم اللفظية الأولية والدلالات لا يتحدد ببساطة وعلى نحو مطلق بالموضوع نفسه، بل يتيح المجال لعملية اللغة الحرة وطابعها العقلي الخاص. وبالطبع حتى هذه الحرية لا بد من أن تكون لها قوانينها الخاصة، ولا بد من أن يكون لهذه القوة الإبداعية الأصلية قانون خاص بها. فهل يمكن إطلاق هذا القانون؟ وهل يمكن وضعه في علاقة

(1) حول مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه النقطة انظر كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، I، 244.

مـع المبادئ التي تحكم عوالم التعبير الروحي الأخرى، ولا سـيما قـوانين التـصور الأسطوري والديني والنظري الخالص، أي العملي؟

إذا بـدأنا بآخر هذه الفروع، فإننا نستطيع أن نظهر أن العمـل العقلـي برمّته، الذي يشكل فيه الذهن مفاهيم عامـة مـن انطـباعات خاصـة، يـتوجه نحـو كسر انعزال المعطـى، وانتـزاعه من "هنا والآن" في حدوثه الفعلي، بغـية ربطـه بأشياء أخرى وجمعه وإياها في نظام شامل، وفي وحـدة "مـنظومة". ومـا الـشكل المنطقي للتصور، انطلاقـاً مـن المعـرفة النظـرية، إلاّ تهيـئة لشكل الحكم المنطقي؛ على أن كل حكم يرمي إلى التغلب على وهم الفـرادة الـذي يلتـصق بكـل محـتوى جزئي للوعي. ولا تـصبح هـذه الـواقعة الواضـحة الإفراد معروفة ومفهومة ويمكـن الإلمـام بهـا تـصوريًّا إلاّ بقدر ما يتم "إدراجها" تحـت فكرة عامة، وتُدرَك باعتبارها "حالة" من قانون أو عـضواً في جمهـرة أو سلـسلة. وبهـذا المعنى يكون كل حكـم أصيل حكماً تأليفياً، لأن ما يقصده ويسعى له هو بالـضبط هـذا التألـيف بين الأجزاء في كلٍّ واحد، وهذا النـسج للجـزئيات المخـتلفة في مـنظومة مفـردة. وهـذا التأليف لا يمكن تحقيقه مباشرة ودفعة واحدة؛ بل يجب

العمل عليه خطوة إثر خطوة، من طريق عملية متواصلة من ربط الأفكار المنفصلة أو الانطباعات الحسية بعضها ببعض، ثم الجمع بين الكليات الناتجة في مركبات أكبر، حتى تسفر أخيراً وحدة جميع هذه المركبات المنفصلة عن صورة متماسكة لكلية الأشياء. وإرادة هذه الكلية هي المبدأ الباعث لتصورنا النظري والتجريبي. لذا، فإن هذا المبدأ "استطرادي" بالضرورة، أي إنه يبدأ بحالة جزئية، لكنه بدلاً من أن يمكث فيها، ويقر محتواها في تأمل خالص بالجزئي، يدع الذهن يبدأ من هذه الحالة فحسب، ليجول كامل سلّم الوجود في اتجاهات خاصة يحددها التصور التجريبي. وبعملية الجولان هذه، من خلال عالم التجربة، أي التفكير الاستطرادي، يتلقى الجزئي "معناه" العقلي الثابت وميزته المحددة، وله مظاهر مختلفة بحسب السياقات المتسعة دائماً التي يؤخذ فيها؛ وتحدِّد المكانة التي يحتلها في كلية الوجود، أو بالأحرى المكانة التي توليها له المسيرة المتتابعة للفكر، محتواه ودلالتَه النظرية.

أما الكيفية التي يسيطر بها هذا المثال المعرفي على نشأة العلم، ولا سيما إنشاء الفيزياء الرياضية، فلا تحتاج إلى مزيد من الإيضاح، إذ إن جميع مفاهيم

الفيزياء لا تهدف إلاّ إلى تحويل "وقع الإدراكات"، التي يقدم لنا فيها عالم الحس فعلاً، إلى منظومة، أو صورة متماسكة للقوانين. ولا يصير أي معطى فردي ظاهرة وموضوعاً "للطبيعة" إلا إذا لبى هذا المطلب، لأن "الطبيعة" بالمعنى النظري، وفق التعريف الكانطي، ليست سوى وجود الأشياء كما تحددها قوانين عامة.

غالباً ما كان يجري التميُيز بين النمط "التفريدي" للفكر التاريخي والنمط "التعميمي" للعلم. وفي حين يُنظَر، مع نمط العلم الأخير، إلى أيّ حالة ملموسة بصفتها مثالاً على قانون عام، وفي حين تفتقر "هنا" و"الآن" إلى الدلالة إلا بقدر ما تكشف عن قاعدة كلية، يقال إن التاريخ يبحث عامداً عن هذه "الهنا" و"الآن"، بغية الإمساك بها على نحو أدق مما في هذه الميزة وحدها. ولكن حتى في التفكير التاريخي، لا تكون الواقعة الجزئية ذات دلالة إلا بفضل علاقاتها مع ما تدخل فيه. وعلى الرغم من أنها لا يمكن اعتبارها مثالاً على قانون عام، فإنها لكي تُفهَم تاريخيًّا، أي لكي تظهر تحت فئة نمط التاريخ، لا بد من أن تحتل مكانها كعضو في مجرى الأحداث أو تنتمي إلى سلسلة غائية مترابطة. إذ إن تحديدها في الزمان هو النقيض التام لانفصالها

الـزمني؛ لأنهـا تاريخـيًّا لا تكتـسب معـنى إلاّ إذا كانت تـسير رجـوعاً إلى الماضـي وقدماً إلى المستقبل. وهكذا فإن كل تأمل تاريخي أصيل، بدلاً من أن يخسر نفسه في التفكـر في ما هو محض مفرد وغير مطرد، لا بدَّ من أن يـسعى، مثل الفكر المورفولوجي عند غوته، إلى العثور على هذه اللحظات "الحبلى" في سياق الأحداث، حيث يجـري التأكـيد، كمـا في النقاط البؤرية، على السلاسل الكلـية للحـوادث. وفي مـثل هذه النقاط، تصبح أطوار الواقـع، الـتي هـي منفصلة إلى حد كبير، مترابطة زمنيًّا ومتواصلة أمام التصور والفهم التاريخي. وما إن تصطفى بعـض اللحظـات الرفيعة من تيار الزمن الموحد، وتُربَط بـبعض، وتُسلـسل في سلاســل متعاقـبة، حـتى يـضاء بالتدريج أصل الأحداث ونهايتها، أي مبدؤها ومنتهاها. وهكـذا فـإن التـصور التاريخي يتسم، أيضاً، بحقيقة أن من خلاله يتم تلفيق آلاف الروابط بضربة واحدة؛ فهو لا يـزيد علـى كـونه تـأملاً في الجزئيات كإدراك للعلاقات الـتي تـشكل التاريخـية الخاصـة، أو مـا نسميه بالدلالة التاريخية للوقائع.

ولكــن دعــونا لا نلـبث طـويلاً عـند مـثل هــذه الملاحظـات العامــة، لأن اهتمامــنا، في الأســاس، لا

ينصبُّ على بنية المفاهيم العلمية؛ بل نحن نتأمل في هذه البنية بغية إيضاح بنية أخرى غيرها، وهي تحديداً، شكل المفاهيم اللغوية الأولية وميزتها. وإذا لم يتم القيام بهذا، فلا يمكن تطوير النظرية المنطقية الخالصة عن التصور تطويراً تاماً، لأن جميع مفاهيم المعرفة النظرية تشكل مجرد طبقة عليا من المنطق تقوم على طبقة سفلى، وهي مفاهيم منطق اللغة. وقبل الشروع بالعمل العقلي في إدراك الظواهر وفهمها، لا بدَّ من أن يكون عمل التسمية قد سبقه، وتوصَّل إلى نقطة امتداد معينة، لأن هذه العملية هي التي تحوّل عالم الانطباع الحسي، الذي تمتلكه الحيوانات أيضاً، إلى عالم عقلي، أي عالم من الأفكار والمعاني. فكل معرفة نظرية تنطلق من عالم كانت اللغة قد شكلته أصلاً: فلا يعيش العالِمُ، أو المؤرِّخ، أو حتى الفيلسوف، مع موضوعاته إلا بقدر ما تقدمها له اللغة. وهذا الاعتماد المباشر أصعب على الإدراك من أي شيء يخلقه الذهن بالوساطة، من طريق عمليات فكرية شعورية. ومن السهل أن نرى أن النظرية المنطقية، التي تتابع المفاهيم بالرجوع إلى فعل "تجريد" تعميمي، غير ذات فائدة كبيرة هنا؛ لأن هذا "التجريد" ينطوي على أن ينتقي من وفرة خواص معينة بعض

الخواص المشتركة في تجارب حسية أو حدسية متعددة؛ غير أن مشكلتنا لا تتعلق باختيار خواص معطاة أصلاً، بل بوضع هذه الخواص نفسها. فهي تعني أن نلمَّ ونوضح طبيعة "الانتباه" واتجاهه، وهو انتباه لا بد من أن يسبق عقليًّا وظيفة "الدلالة"، بل إن المفكرين الذين انصرفوا بفاعلية كبرى إلى مشكلة "أصل اللغة" فكروا في أن من الضروري التوقف عند هذه النقطة، وافترضوا، ببساطة، وجود "ملكة" في النفس لعملية "الانتباه".

يقول هردر في مقاله عن أصول اللغة: "حين نال الإنسان شرط التأمل الخاص به، وحين حقق التأمل في البداية هذه اللعبة الحرة، ابتكر الإنسان الكلام". افترضوا أن حيواناً معيناً، فلنقل حملاً، يمثل أمام عيني إنسان، فما هي الصورة، أو ما هي النظرة التي تستحضر نفسها له؟ ليست هي نفسها الصورة التي تنشأ عن الذئاب أو الأُسود، فصورتاهما لهما رائحتهما ومذاقهما عقليًّا، وإن كانت تطغى عليهما البهيمية، وأن تطرحهما الغريزة أمامه. وكذلك فإن صورة الإنسان لن تكون مثل صورة حيوان آخر ليس للحمل اهتمام مباشر به؛ لأن مثل هذا الحيوان لن تمر صورته الماضوية بغموض، لأن غريزته موجهة في اتجاه آخر. "لكن الحالة ليست كذلك مع

الإنسان! حالما يكون في وضع يسمح له بمعرفة الحمل، فليست لديه غريزة لتتدخل، ولا بهيمية تجره في تماس قريب معه، أو تدفعه للصدود عنه؛ بل يبرز أمامه تماماً مثلما يواجه حواسه: أبيض، وديعاً، ذا صوف، يبحث ذهنه في ممارسته الشعورية عما يميزه، فيثغو الخروف! ها قد وجد العلامة الفارقة. حينئذٍ يتم تنشيط حسّه الداخلي. هذا الثغاء، الذي أحدث في ذهنه أينع انطباع، وحرر نفسه من جميع الخواص الأخرى في الرؤية واللمس، وتصدَّر، ودخل في أعماق أغوار تجربته – "أها، إذاً فأنت ما يثغو" – يظل معه؛ يشعر أنه تعرف عليه إنسانيًّا، وأنه أوَّله، بأنه يعرفه من طريق خاصية.. إذاً من طريق خاصية؟ ولكن أليست هذه مجرّد كلمة دلالة داخلية؟ وهكذا فإن صوت الثغاء، الذي يفهمه الكائن الإنساني كميزة للخروف، يصبح، من خلال وساطة التأمل، اسماً للخروف، حتى وإن لم يحاول لسانه قط النطق به"[1].

في هذه الأحكام التي يطلقها هردر يظل المرء يستطيع أن يسمع بوضوح أصداء تلك النظريات التي

(1) "Ueber den Ursprung der Sprache", Werke (ed. Supham), v. 35f.

كان ينازعها – آثار نظريات عصر التنوير في اللغة، التي كانت تشتق اللغة من التأمل الواعي وتعدها شيئاً "مبتكراً".

يبحث الإنسان عن علامة فارقة لأنه يحتاجها؛ لأن عقله، أي ملكة "التأمل" الخاصة لديه، يتطلبها. ويظل هذا المطلب نفسه شيئاً غير مشتق؛ أي "قوة النفس الأساسية". وهكذا يكون هذا التفسير قد تقدم فعلاً في حلقة دائرية: لأن الغاية والهدف من تشكيل اللغة، أي فعل الدلالة من طريق الخواص، يجب اعتباره أيضاً مبدأ بدايته.

يبدو أن فكرة هامبولت عن "الشكل الداخلي للغة" تفضي في اتجاه آخر. فهو لم يعد يتأمل في "منبع" المفاهيم اللغوية، بل يعنى عناية خالصة بـ"محتواها"؛ وليس أصلها، بل إظهار ميزتها هو الذي يشكل جوهر المشكلة عنده. وشكل الملاحظة، الذي يكمن وراء الكلام وتطور اللغة، يعبِّر دائماً عن ميزة روحية معينة، وطريقة خاصة في الإدراك والتصور. ولذلك فإن الاختلاف بين اللغات المتعددة ليس قضية أصوات وعلامات مختلفة، بل تصورات مختلفة عن العالم. وإذا كان يشار إلى القمر في الإغريقية بصفته "القائس"

(μήυ)، فإنه في اللاتينية يشار إليه بصفته "المنير" (luna)، أو حتى في اللغة الواحدة نفسها، كما في السنسكريتية، يسمى الفيل تارةً بـ "الشارب مرتين"، وتارةً أخرى بـ "المقلوع الناب مرتين"، وطوراً بـ "ذي اليدين"، وهذا ما يكشف أن اللغة لا تقتصر مهمتها أبداً على الدلالة على الأشياء والموضوعات في حدّ ذاتها فحسب، بل تدل دائماً على تصورات تنشأ عن فاعلية الذهن التلقائية. ولذلك تعتمد طبيعة المفاهيم على الطريقة التي يُوجَّه بها هذا التصوير الفاعل.

ولكن حتى هذه الفكرة عن الشكل الداخلي للغة لا بد من أن تسلِّمَ فعلاً بما تعترف بالبرهنة عليه وكشفه. فمن ناحية، يمثل الكلام هنا وسيلة أي منظوراً إلى العالم، والوسط الذي لا بد من أن يمر من خلاله الفكر قبل أن يعثر على نفسه ويتخذ شكلاً نظرياً محدداً؛ ولكن من ناحية أخرى، لا بد من التسليم بهذا النوع من الشكل تحديداً، ومن هذا المنظور، لكي يتم تفسير الميزة الخاصة بأيّ لغة معينة، أي الطريقة الخاصة بها في النظر والدلالة. وهكذا يميل السؤال عن أصل اللغة دائماً إلى أن يصبح، حتى لدى المفكرين الذين تناولوه بعمق أكبر واشتبكوا معه بشدة، لغز سعدان حقيقي. ويبدو أن كل الطاقة المكرسة له لا تفضي بنا إلا إلى

الـدوران حـول دائرة وأخيراً تتركنا عند النقطة التي بدأنا منها.

مـع ذلـك فـإن طبـيعة مثل هذه المشكلة الجذرية تعـني أن الـذهن، وإن كـان ييأس في النهاية من حلها، فإنـه لـن يتركها أبداً. ونحن نتلقى ما يشبه الأمل الجديد في حلـها، إذا مـا حاولـنا، بـدلاً من أن نقارن الأشكال اللغـوية الأساسـية بأشكال التصور المنطقي، أن نقارنها بأشكال التخيل الأسطوري. وما يبقي على هذين النوعين مـن التـصور، اللغـوي والأسـطوري، معـاً في مقـولة واحـدة، ويقابلـهما بـشكل الفكـر المنطقي، هو أنهما، مجـتمعين علـى مـا يـبدو يكـشفان عـن النمط نفسه من الإدراك العقلـي، الذي يجري على النقيض من عملياتنا الفكـرية النظـرية. إذ إن الـتفكير النظـري، كمـا رأيـنا، يكمـن، في الأسـاس، في تحريـر محـتويات التجـربة الحـسية أو الحدسـية مـن الانعـزال الـذي تـرد فـيه في الأصـل. فهو يجعل هذه المحتويات تتعالى عن حدودها الـضيقة، ويجمعها مع أخريات، ويقارن في ما بينها، ثم يسلسلها في نسق محدد، ضمن سياق يشمل الكل. وهو يـتقدم "اسـتطرادياً"، بمعنى أنه يعامل المحتوى المباشر كـنقطة انطلاق فحسب، يستطيع منها أن يجول في سلم

الانطباعات بأسره وفي اتجاهات متعددة، حتى توثق هذه الانطباعات معاً في تصور واحد موحد، ومنظومة واحدة مغلقة. وفي هذه المنظومة لا تعود هناك نقاط منعزلة؛ بل يرتبط جميع أعضائها تبادلياً، ويشير بعضها إلى بعض، ويضيء كل واحد منها الآخر ويوضحه. وهكذا يعلق كل حدث منفصل، بما يشبه خيوطاً فكرية غير مرئية، تشده إلى الكل. إذ إن الدلالة النظرية التي يتلقاها تكمن في حقيقة أنه مطبوع بميزة هذه الكلية.

والتفكير الأسطوري، حين يُصوَّر في أكثر أشكاله ابتدائية، لا يحمل مثل هذا الطابع؛ وفي الحقيقة فإن ميزة الوحدة العقلية تتناقض مباشرة مع روحه، لأن الفكر، في هذا النمط، لا يتعرض بحرية إلى معطيات الحدس، لكي يربط بعضها ببعض ويقارن في ما بينها، بل يفتنه ويسترقّه الحدس الذي يواجهه فجأة. وهو يستقر عند التجربة المباشرة؛ ويكون الحاضر المحسوس من الضخامة بحيث يتضاءل أمامه كل ما سواه. فيبدو للشخص الذي خضع إدراكه لسحر هذا الموقف الأسطوري – الديني وكأن العالم بأسره قد أُعدم من الوجود. ومهما يكن المحتوى المباشر الذي يقرر اهتمامه الديني، فإنه يملأ تماماً شعوره بأن ما من شيء

سواه يمكن أن يوجد إلى جواره وبمعزل عنه. تصرف الذات طاقتها بأسرها في هذا الموضوع المفرد، وتعيش فيه، وتفقد ذاتها فيه. وبدلاً من توسيع التجربة الحدسية، نجد هنا أقصى تضييق لها؛ وبدلاً من الانتشار الذي يفضي إلى مزيد فمزيد من عوالم الوجود، نجد دافعاً نحو التركيز؛ وبدلاً من التوزيع الامتدادي، نجد ضغطاً اشتداديًّا. وهذا الحصر لجميع القوى في نقطة واحدة هو الشرط اللازم للتفكير الأسطوري برمَّته والصياغة الأسطورية كلها. وحين تستسلم الذات، من ناحية، إلى انطباع مفرد، "يستحوذ" عليها، يوجد، من ناحية أخرى، توتر شديد بين الذات وموضوعها، أي العالم الخارجي؛ وحين لا يتم تصوير الواقع الخارجي والتأمل فيه فحسب، بل يقهر الإنسان بمباشرة خالصة، بانفعالات الخوف أو الأمل، أو الرعب أو تحقيق الرغبة: حينئذٍ تقفز الشرارة بطريقة ما، ويجد التوتر إطلاقاً لمساربه، حين تصبح الاستثارة الذاتية متموضعة، وتواجه الذهن كإله أو شيطان.

لدينا هنا الظاهرة الأسطورية - الدينية التي أراد أوسنر أن يثبتها تحت مصطلح "الإله المؤقت". إذ يقول: "بمباشرة مطلقة، يتم تأليه الظاهرة المفردة، دون تدخّل

حتى من مفهوم فئة أكثر أولية؛ ذلك الشيء الواحد الذي تـراه أمامـك، ذلـك الـشـيء ولـيس سواه هو الإله" (ص 280). وحـتى هـذا اليوم، فإن حياة الأقوام البدائية تكـشف لـنا عـن بعـض الملامـح الـتي تتضح فيها هذه العملـية اتضاحاً ملموساً. وربما تذكرنا الأمثلة عليها التي استخلـصها شـبيث: نبع ماء يعثر عليه شخص عطشان، كثيب رمـل أبـيض يخفـي ويـنقذ شخصاً ما، أي شيء جديـد مـن شأنه أن يحدث رعباً مفاجئاً لدى الإنسان – يـتم تحـويل كـل هـذه الأشـياء مباشرة إلى آلهة. ويوجز شـبيث ملاحظاتـه بالكلمـات الآتـية: "بالنـسبة إلى عقل شـخص مـن "الإيفـي"، فـإن اللحظـة الـتي يدخل فيها موضـوع أو أيّ صـفات مـثيرة في أيّ علاقـة قابلـة للملاحظـة، سـواء أكانـت سارة أم غير سارة، في حياة الإنـسان وروحـه، لحظـتها يكـون قـد ولـد "تـرو" في شعوره". لكأن الحدوث المنعزل للانطباع، وانفصاله عن كلـية التجـربة الاعتيادية المشتركة لم ينتج اشتداداً هائلاً فحسب، بل أعلى درجة من التكثيف أيضاً، وبفضل هذا التكثـيف يُخلـق الـشكل الموضـوعي للإلـه، كأنمـا هو انبجس حقيقة من التجربة.

والآن هنا، في هذا الشكل الحدسي الإبداعي للأسطورة، وليس في تشكيل مفاهيمنا النظرية الاستطرادية، يجب أن نبحث عن المفتاح الذي يمكن أن يفكَّ لنا مغالق أسرار التصورات الأصلية عن اللغة. وأيضاً يجب ألا تُرَدَّ صياغة اللغة إلى أيّ نوع من أنواع التفكير التأملي، في مقارنة هادئة وناصعة لانطباعات حسية معينة وتجريد صفات محددة؛ بل يجب أن نتخلى هنا أيضاً عن النظرة السكونية لاستيعاب العملية الحركية التي تولد الصوت اللفظي من دافعه الداخلي. والواقع أن هذه الاستعادة في ذاتها لا تكفي؛ إذ من خلالها نُنقَلُ إلى سؤال آخر أصعب، وهو كيف يمكن لأيّ شيء دائم أن يَنتجَ من مثل هذه الآلية، ولماذا يُحدِثُ دفق الانطباعات والمشاعر الحسية العارمة مثل هذه "البنية" اللفظية الموضوعية. وفي مسعى علم اللغة الحديث لإيضاح "أصل" اللغة، رجع مراراً حقاً إلى قول هامان بأن الشعر هو "اللغة الأم للإنسانية"؛ وقد أكّد باحثو علم اللغة على حقيقة أن الكلام لا يجد جذوره في الجانب النثري من الحياة، بل في الجانب الشعري منها، ولذلك لا ينبغي البحث عن أساسه النهائي من خلال الاستغراق في النظرة الموضوعية للأشياء وتصنيفها وفق صفات

معينة، بل في القوة البدائية للشعور الذاتي[1]. ولكن مهما بدا هذا المذهب، للوهلة الأولى، وكأنه يتملص من الحلقة المفرغة التي ما برحت تهوي إليها نظرية التعبير المنطقي، فإنه في النهاية لا يستطيع أيضاً أن يردم الهوّة بين الوظيفة التعيينية الخالصة والوظيفة التعبيرية في الكلام. ففي هذه النظرية أيضاً، يبقى دائماً نوع من الانقطاع بين المظهر الغنائي للتعبير اللفظي وميزته المنطقية؛ وما يبقى غامضاً بالتحديد هو الانعتاق الذي يتحول به الصوت من نطق انفعالي إلى نطق تعييني.

هنا قد نستهدي مرة أخرى بالنظر إلى الكيفية التي تتولد بها "الآلهة المؤقتة". إذا كان مثل هذا الإله، في أصله، من خلقِ لحظةٍ ما ونتاجها، وإذا كان يدين في وجوده إلى موقف عيني ملموس تماماً وفريد ولا يتكرر أبداً، فإنه يحقق مع ذلك جوهرية معينة ترتفع به عالياً أسمى من شرط أصله العرضي. وما إن ينفصل عن مقتضاه المباشر، في خوف اللحظة أو أملها، حتى يصبح كائناً مستقلاً، يعيش من هنا فصاعداً وفق قانونه الخاص، ويكتسب شكلاً واستمرارية. فهو لا يبدو

---

(1) انظر: أوتو يسبرسن: التقدم في اللغة (لندن، 1894)، الصفحة 332 خصوصاً.

للناس مخلوقاً وليد الساعة، بل سلطة موضوعية وسامية، يوقرونها، وتضفي عبادتهم عليها المزيد من الشكل المحدد. فصورة الإله المؤقت، بدلاً من أن تحافظ فقط على ذكرى ما كانت تعنيه وما كانته في الأصل، أي الخلاص من الخوف وتحقيق رغبة أو أمل، تستمر وتبقى طويلاً بعد أن تضمحل تلك الذكرى حتى تتلاشى نهائيًّا.

يمكن أن تُعزى الوظيفة نفسها التي تؤديها صورة الإله، والميل نفسه للوجود الدائم، إلى أصوات اللغة المنطوقة. فالكلمة، مثل إله أو شيطان، لا تواجه الإنسان بصفتها من خلقه، بل بصفتها شيئاً موجوداً ودالاً في ذاته، كواقع موضوعي. وحالما تندلع الشرارة، وحالما يجد التوتر والانفعال باللحظة تفريغاً لشحنته في الكلمة أو الصورة الأسطورية، يحدث نوع من نقطة الانعطاف في العقلية الإنسانية: فتتلاشى الاستثارة الداخلية التي كانت مجرد حالة ذاتية، وتنحل إلى شكل موضوعي للأسطورة أو الكلام. وحينئذٍ يمكن أن تبدأ موضعة تتقدم باستمرار. وعلى النحو نفسه الذي تمتد فيه فاعلية الإنسان المستقلة إلى عالم يتسع، وتنتظم وتنسجم في داخل ذلك العالم، يجتاز عالمه الأسطوري

واللفظي تنظيماً متقدماً وإنتاجاً يتحدد دائماً. و"الآلهة المؤقتة" تتبعها آلهة الفاعلية، كما أوضح لنا أوسنر من خلال أمثلته عن "الآلهة الوظيفية" الرومانية والآلهة اللتوانية المقابلة لها. ويوجز ويساوا الميزة الأساسية للديانة الرومانية بالكلمات الآتية: "يصح القول إن جميع آلهتهم يتم إدراكها عملياً تماماً، أي تُدرك باعتبارها فاعلة ضمن نطاق الأشياء التي يعنى بها الروماني في حياته الاعتيادية: البيئة المحلية التي كان يتحرك منها، والحِرَف المختلفة التي كان ينخرط فيها، والمناسبات التي تحدد شكل حياة الفرد والجماعة كذلك.. وجميع هذه الأشياء تتوافق مع الآلهة التي يُدرك بوضوح أنها ذات قوى معروفة محددة. عند الروماني، حتى "جوبيتر" و"تيلوس" كانا إلهين للجماعة الرومانية، وآلهة للموقد والصحة، والصوف والسهل، والبذار والحصاد، والنمو والزهر والفاكهة"[1]. هنا يستطيع المرء أن يتابع مباشرة كيف تحظى الإنسانية فعلاً بمعرفتها بالواقع الموضوعي فقط من خلال وساطة فاعليتها الخاصة وتمييزها المتواصل لتلك الفاعلية؛ وقبل أن يفكر الإنسان في

(1) G. Wissowa, Religion und Kultur der Römer (Munich, 1912), vol. 2, 24.

استخدام المفاهيم المنطقية، يحتفظ بتجاربه من طريق صور أسطورية واضحة منفصلة. وهنا أيضاً يبدو تطور اللغة نظيراً للتطور الذي يخضع له الحدس والفكر الأسطوري؛ لأن المرء لا يستطيع أن يمسك بطبيعة المفاهيم اللغوية ووظيفتها الحقيقية إذا اعتبرها مجرد نسخ، وتمثيلات لعالم الوقائع المحددة، تُعطى مكوناتها للعقل الإنساني منذ البدء في خطوط منفصلة وجليّة. ومرة أخرى، لا بد من وضع حدود الأشياء، ورسم تخومها، من خلال فاعلية اللغة؛ وهذا ما يتحقق حين تصبح فاعلية الإنسان منظمة داخليًّا، ويكتسب تصوره للوجود نمطاً محدداً وواضحاً في المقابل.

لقد سبق لنا أن أوضحنا أن الوظيفة الأولى للمفاهيم اللغوية لا تكمن في مقارنة التجارب وانتقاء بعض الصفات المشتركة، بل في تكثيف مثل هذه التجارب، وإذا توخَّينا الدقة، في استقطارها ضمن نقطة واحدة. لكن نمط التركيز يعتمد دائماً على اتجاه اهتمام الذات، ولا يحدده محتوى التجربة بقدر ما يحدده المنظور الغائي الذي يتم تصويره منه. فكل ما يبدو مهماً لرغبتنا وإرادتنا، لأملنا وقلقنا، لما نفعله ونقوم به: فإنه وحده بالذات يتلقى طابع "المعنى" اللفظي. والتمييزات

في المعنى هي المطلب الأولي لذلك التجميد للانطباعات، الذي يشكل، كما قلنا سابقاً، الشرط الضروري لدلالتها التعيينية بالكلمات؛ إذ وحده ما يرتبط إلى حد ما بالنقطة البؤرية للإرادة والفعل، ووحده ما يثبت أنه جوهري لكامل مخطط الحياة والفاعلية، يُنتقى من فيض الانطباعات الحسية الموحدة، وتتم "ملاحظته" في خضمها، أي إنه يتلقى نبرة لغوية خاصة، أو اسماً. ولا بدَّ من أن تُعزى بدايات عملية الملاحظة هذه دون شك حتى إلى العقلية الحيوانية؛ ففي عالم تجربتها أيضاً، يجري فرزْ هذه العناصر التي تتركز فيها دوافعها وغرائزها من طريق إدراكها الشعوري. ولا "يوجد" بالنسبة إلى الحيوان إلا الشيء الذي يستثير دافعاً مفرداً، مثل دافع التغذية أو الدافع الجنسي، أو أي شيء يرتبط به بصفته محتوى موضوعيًّا لشعوره وإدراكه. غير أن مثل هذا الحضور الذي يملأ دائماً اللحظة الفعلية التي يستثار فيها الدافع يُستدعى مباشرة. وحالما تنحسر الاستثارة، وتتحقق الرغبة، ينهار عالم الوجود ونسق الإدراكات مرة أخرى. وحين يصل مثير جديد إلى شعور الحيوان، فقد يُبعث هذا العالم من جديد؛ لكنه يُحتفظ به دائماً ضمن الحدود الضيقة للدوافع والاستثارات

الفعلية. فبداياته المتتابعة تملأ دائماً اللحظة الحاضرة فحسب، دون أن تبسط وجودها في أي تقدم؛ فالماضي لا يستعاد إلا على نحو معتم، والمستقبل لا يصبح صورة، أو توقعاً. وحده التعبير الرمزي يمكن أن يسفر عن إمكان توقع أو استرجاع، إذ من خلال الرموز وحدها لا يتم عقد التمييزات فحسب، بل يتم تثبيتها في الشعور والوعي أيضاً. فما خلقه الذهن من قبل، وما اصطفاه من عالم الوعي الكلي، لا يتلاشى مرة أخرى حين تَسِمه الكلمة المنطوقة بميسمها وتضفي عليه شكلاً محدداً.

هنا أيضاً يسبق التعرف على الوظيفة التعرف على الوجود. يجري تمييز مظاهر الوجود وتنظيمها وفق مقاس يوفره الفعل.. ومن هنا فإنها تستهدي، ليس من طريق أيّ مشابهة "موضوعية" بين الأشياء، بل من طريق المظهر من خلال وساطة الممارسة، التي تربطها داخل علاقة غرضية. وهذه الميزة الغائية للمفاهيم اللفظية ربما تدعمها أصلاً وتوضحها وسائل الأمثلة المستقاة من تاريخ اللغة[1]. وكم من الظواهر التي يعاملها

(1) في ما يتعلق بالبنية "الغائية" للغة، انظر الدراسة الأكثر تفصيلاً في كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، 1، ص 254.

الفيلولوجيون في العادة تحت العنوان العام "تغيرات المعنى" يمكن فعلاً فهمها من حيث المبدأ من هذه الزاوية فحسب. وحتى لو أن ظروف الحياة المتقلبة، والتغيرات التي تلازم تقدم الثقافة، حملت الناس على علاقة ممارسة جديدة مع بيئتهم، فإن المفاهيم المتأصلة في اللغة لا تسترد "معناها" الأصلي. فهي أيضاً تبدأ بالتحول، والحراك، بالمقاس نفسه، حين تميل مقيدات الفاعلية الإنسانية إلى التنوع وطمس بعضها بعضاً. وحيثما يفقد التمييز بين الفاعليتين، لأيّ سببٍ، أهميته ومعناه، فلا بدَّ من وجود نزوع إلى تحول مقابل في المعاني اللفظية، وتحديداً، في الكلمات التي تؤشر إلى ذلك التمييز. ويتوافر مثال نوعي على هذا النمط من الأشياء في المقالة التي نشرها ماينهوف بعنوان: "عن تأثير الاستغراق في اللغة لدى قبائل البانتو في أفريقيا" وفق ما يذكره ماينهوف، فإن "لدى الهيرورو كلمة "ريما"، للدلالة على البذار، وهي تتطابق صوتيًّا مع كلمة "ليما"، التي تستخدم لعزق التربة، أو الزراعة، في لغات بانتو أخرى. والسبب في هذا التغير الخاص في المعنى هو أن الهيرورو لا يبذرون الأرض ولا يزرعونها. فهم مربو أبقار، ويحمل معجمهم اللغوي كله رائحة

الأبقار. وهم يحكمون على البذار والزراعة باعتبارهما مهنتين لا تليقان برجل؛ لذلك لا يرون أن عقد تمييزات بين هذه المهام المتدنية أمر لائق"[1].

توفر اللغات البدائية خصوصاً كثيراً من الأمثلة الأخرى لدعم المبدأ القائل إن نسق الألقاب لا يعتمد على المشابهات الخارجية بين الأشياء أو الأحداث، بل إن مواداً مختلفة تحمل الاسم نفسه، وتُدرج تحت المفهوم نفسه، حيثما تكون دلالتها "الوظيفية" هي نفسها، أي حيثما تتشبث بالموضع نفسه أو على الأقل بمواضع متماثلة في نسق الفاعليات والأغراض الإنسانية. يقال، على سبيل المثال، إن بعض القبائل الهندية تستعمل كلمة واحدة بعينها لـ"الرقص" و"العمل"[2].. ومن الواضح أن ذلك يعود إلى أن التمييز بين هاتين الفاعليتين لا يتضح لديها مباشرة، ما دام الرقص، في مخطط الأشياء لديهم، والزراعة يؤديان في الجوهر

---

(1) "Ueber die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas", Globus, vol.75 (1899), p. 361.

(2) "Die Tarahumara tanzen űberhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. Als "Gebet". Tanzen ist ihnen daher...gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes tanzen nolávoa hervorgeht". Preuss, "Der Ursprung der Religion und Kunst", Globus, vol. 87 (1905), p. 336.

الغـرض نفـسه في توفير وسائل العيش والرزق؛ إذ يبدو لهـم أن نمـو محاصـيلهم وازدهارهـا يعـتمد في الدرجة الأسـاس علـى أدائهم الصحيح لرقصاتهم، واحتفالاتهم الـسحرية والدينـية، أكثـر من الاهتمام الخاص أو اليقظ بالتـربة[1]. ويتسبب مثل هذا الانصهار بين الفاعليتين في تطابـق الاسمـين الخاصـين بهمـا، أي "مفاهـيم" اللغة. وحـين تعـرّف الـسكان الأصـليون في أفريقيا على طول "نهـر سـوان" للمـرة الأولى علـى أداء طقـس "القـربان المقـدس" سمّوه رقصاً[2]، وهو ما يوضـح كيف أن اللغة قـد تحقـق وحـدة علـى الرغم من جميع التمييزات، بل جميع مظاهر التباين الكامل، ما دامت محتويات التجربة تـتوافق في مـضمونها الوظيفـي، وهـو في هـذه الحالـة دلالتها الدينية[3].

---

(1) E. Reclus, Le primitive d'Australie, p. 28.

(2) Cf. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (Göttingen and Leipzig, 1923), 1, 123; 11, 637.

(3) هـنا قـد نـستخلص مثالاً أكثر بروزاً حول هذا البناء "الغائي" للغة، الذي أديـن بـه إلى اتـصال شـفوي مع زميلي الأستاذ أوتو ديموولف. ففي لغة "كاتي"، الجارية الاستعمال في غينيا الجديدة، توجد كلمة "بيلين"، التي كانـت تـدل علـى نـوع مـن العـشب بـسيقان وجذور صلبة، تنحشر في الأرض بقوة كالمسامير؛ ويقال إن هذه العشبة تثبت الأرض عند حدوث الـزلازل، حـتى لا تتفـرق أجزاءً. وحين قدم الأوروبيون المسامير لأول =

هنا يوجد دافع من الدوافع الأساسية التي يتعالى بفضلها التفكير الأسطوري على الغموض الأصلي في حدوسه "المعقدة" ويتقدم إلى أبنية محددة عينيًّا، ومتباعدة بتميز، وعقلية مفرَّدة. وهذه العملية، أيضاً، تحددها في الأساس الخطوط التي تتخذها الفاعلية؛ حتى إن أشكال الابتكار الأسطوري لا تعكس الصفة الموضوعية للأشياء، بل أشكال الممارسات الإنسانية. والإله البدائي، شأنه شأن الفعل البدائي، ينحصر بعالم محدود جدًّا. ولا يقتصر الأمر على أن لكل مهنة إلهها الخاص، بل إن كل طور من أطوار الفعل الكلي يصبح ميداناً لإله مستقل أو شيطان خاص يحكم عالم هذا الفعل بالتحديد. حين كان الأخوان الرومان (Fratres Arvales) يقدمون فدية عن إزالة الأشجار من الأيكة المقدسة للإلهة "ديا"، كانوا يقسمون العمل إلى

= مرة، وصار استخدامها معروفاً على نطاق شعبي، استخدم السكان الأصليون هذه الكلمة لتسميتها -- وكذلك للأسلاك والقضبان الحديدية -- أي باختصار، لكل ما ينفع في غرض وصل الأشياء بعضها ببعض.

وعلى هذا الغرار يمكن للمرء أن يلاحظ في لغة التغذية خلق مثل هذه الهويات والمطابقات الغائية، التي لا تلبي تصوراتنا في التصنيف على الإطلاق، بل يبدو أنها تفندها. انظر:

Clara and Williams Stern, Die Kindersprache (Leipzig, 1906), pp. 26, 172, et al.

عـدد مـن الأفعال المنفصلة، يستدعى لأداء كل منها إله خـــاص: ديفيريــندا (Deferenda) لــبلــوغ الغابـــة، وكومولينـــدا (Commolenda) لتقطيعهـــا، وكوينكويندا (Coinquenda) لــــشطرها، وأدوليـــــندا (Adolenda) لإحـراق الـدغل والأغـصان المقطـوعة[1]. ويمكن رؤية الظاهرة نفسها في اللغات البدائية، التي تقسم الفعل إلى أفعـال فـرعية مـتعددة، وبـدلاً من الإحاطة بها وجمعها تحـت مفردة واحدة، فإذا بها تشير إلى أي جزء من فعل منفـصل، كأنمـا تـريد تقطـيع الفكـرة إلى أجزاء صغيرة بهـدف السيطرة عليها. وربما لم يكن محض مصادفة في لغـة "الإيفـي"، التي تنطوي على ثروة غزيرة من "الآلهة المؤقتة" و"الآلهة الخاصة"، أن هذه الخصوصية يجب أن تكـون واضحة وجلية جداً[2]. وحتى حين يرتفع كلٌّ من اللغـة والأسـطورة ارتفاعـاً ملحـوظاً فـوق هذا الحدس المـؤقت، المقـيد بـالحس، ويطـرحان عنهما أغلالهما الأصـلية، فإنهمـا يبقـيان لمـدة طويلة ينطوي كلٌّ منهما علـى الآخـر علـى نحـو مـتلازم. والحقيقة أن ارتباطهما

---

(1) Wissowa, Religion und Kultur der Römer, vol. 2, p. 25.

(2) Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache (Berlin, 1907), p. 95.

يكون من القرب بحيث يستحيل أن نحدد على أساس المعطيات التجريبية من منهما يتولى الصدارة في تقدمهما نحو الصياغة الكلية والتصور، ومن منهما ينصاع للسائد. وقد أراد أوسنر، في مقطع من عمله يشكل أهم أجزاء الكتاب فلسفيًّا، أن يبرهن على أن جميع المفردات العامة في اللغة لا بدَّ من أن تمر من خلال طور أسطوري معين. وكون المفاهيم المجردة، في اللغات الهندو - جرمانية، التي يشار إليها في العادة بأسماء مؤنثة، مع علامة فتحة في النهاية للدلالة على التأنيث (ή-)، يبرهن، في رأي أوسنر، على أن الفكرة التي يعبر عنها هذا الشكل المؤنث لم تكن تُدرَك في الأصل باعتبارها تجريداً، بل تُفهم وتُحسُّ باعتبارها إلهة أنثوية.

ويستأنف أوسنر ليسأل: "هل يوجد أي شك في أيهما جاء أولاً: (Φόβος) أم (φόβος)، أي الصورة الإلهيّة أم الشرط؟ ولماذا ينبغي أن يشار إلى الشرط باعتباره جنساً مذكراً، وليس حياديًّا، مثل (τό δέος)؟ لا بد من أن خلق الكلمة الأول قد أوحت به فكرة كائن حي، أو كائن شخصي، "المحرك" أو "منتج الانطلاقة"؛ وما زال هذا الكائن يظهر في تطبيقات لا حصر لها على

الكلمة المجردة المفترضة: (εἰσῆλθεν or ἐνέπεσε
Φόβος)، المحرك يطاردني، أو يهاجمني! ولا بد من افتراض العملية نفسها لتكوين جميع التجريدات المؤنثة. فلا تصبح الصفة المؤنثة تجريداً إلا بعد أن تدلّ على شخصية أنثوية، وفي الأزمنة البدائية لم يكن ممكناً تصوُّر هذه إلا بصفتها إلهة" (ص 375).

ولكن ألا يكشف علم اللغة وكذلك علم الدين عن علامات على عملية معاكسة أيضاً؟ ألا ينبغي أن نفترض، على سبيل المثال، أن الطريقة التي تضفي بها اللغات المتصرفة على أي اسم جنساً خاصاً ربما أثرت في تصورات الخيال الأسطوري -- الديني وطوعتها وفقاً لطريقة عملها؟ أم أننا نحكم كمجرد مصادفة على أن هؤلاء الناس لا تفرق لغتهم بين الأجناس، بل تستخدم مبادئ تصنيف أخرى أكثر تعقيداً، إذ يكشف عالم الأسطورة والدين أيضاً عن بنية مختلفة تماماً، وهي أنه لا يمثل جميع أطوار الوجود برعاية قوى إلهية شخصية، بل ينظمها وفق مجموعات وفئات طوطمية؟ وسوف نكتفي فقط بطرح هذا السؤال، الذي لا بد من أن يجيب عنه البحث العلمي المفصل. ولكن مهما يكن الحكم، فمن الواضح أن الأسطورة والدين يؤديان أدواراً متشابهة

في ارتقاء الفكر من التجربة المؤقتة إلى التصورات الباقية، ومن الانطباع الحسي إلى الصياغة، وأن وظائفهما الخاصة مشروطة تبادليًّا. فهما يجتمعان ويتعاونان لتهيئة التربة لتأليفات كبرى ينبع منها خلقنا العقلي ونظرتنا الموحدة للكون.

(4)

سحر الكلمة

حتى الآن كنا نبحث عن اكتشاف الجذر المشترك للتصور اللغوي والأسطوري؛ والآن يظهر السؤال عن الكيفية التي تنعكس بها هذه العلاقة في بنية "العالم" الذي يقدمه الكلام والأسطورة. هنا نواجه قانوناً يصح على جميع الأشكال الرمزية على السواء، ويؤتي ثماره في الجوهر في ارتقائها. فما من واحد منها في البداية يظهر كأشكال منفصلة، يمكن التعرف عليها على نحو مستقل، بل لا بد لأي واحد منها من أن يتحرر من القالب المألوف للأسطورة. وجميع المحتويات العقلية، مهما يكن ما تبديه حقاً من عالم نسقي منفصل، و "مبدأ" خاص بها، فلا تنكشف لنا في الواقع إلا باعتبارها متضمنة ومؤسسة. فالوعي النظري، والوعي العملي الجمالي، وعالم اللغة والأخلاقية، والأشكال الأساسية للجماعة والدولة.. هذه كلها ترتبط في الأصل

بالتصورات الأسطورية – الدينية. ويكون هذا الارتباط من القوة بحيث إنه حالما يبدأ بالتلاشي يبدو العالم العقلي بأسره مهدداً بالتداعي والانهيار؛ ومن الحيوية بحيث إنها حالما تنبثق الأشكال المنفصلة من الكل الأصلي وتكشف بالتالي عن سمات خاصة على خلفيتها غير المميزة، تبدو وكأنها تجتث جذورها وتنأى بنفسها عن طبيعتها الخاصة بها، وبالتدريج فقط تكشف أن هذا الانخداع الذاتي هو جزء من تطورها الذاتي، وأن النفي ينطوي على بذرة تأكيد جديد، وأن ذلك الطلاق يصبح نقطة انطلاق لارتباط جديد، ينشأ عن مسلمات غريبة.

ويجري التعبير أساساً عن الرباط الأصلي بين الوعي اللغوي والوعي الأسطوري – الديني في أن جميع البنى اللفظية تبدو أيضاً ككيانات أسطورية، أُسبغت عليها قوى أسطورية معينة، والواقع أن الكلمة تصبح نوعاً من القوة الأولية، التي يتولد فيها الوجود بأسره والفعل برمّته. وإمكانية العثور على هذا الموقف السامي للكلمة في جميع نشآت الكون الأسطورية، بقدر إمكانية متابعتها والرجوع إلى بداياتها. ومن بين النصوص التي جمعها بروس لدى هنود "ويتوتو"، هناك نص رأى أنه

النظير المباشر للفقرة الافتتاحية من "إنجيل يوحنا"، ويبدو أنه في ترجمته يتطابق معه تطابقاً تامًّا. يقول: "في البدء، أعطت الكلمةُ الأبَ أصله"[1]. بالطبع، ومهما بدا الأمر مثيراً، فما من أحد يحاول أن يستخلص من هذا التطابق أيّ علاقة مباشرة أو حتى مماثلة في المحتوى المادي بين قصة الخليقة البدائية وتأملات القديس يوحنا. ومع ذلك فهذه تثير لنا مشكلة، بحيث إنها تشير إلى ضرورة التوصل إلى علاقة غير مباشرة، تغطي كل شيء من أكثر التلمُّسات بدائية للفكر الأسطوري – الديني، حتى أسمى النتاجات التي يبدو فيها مثل هذا الفكر وقد أكبَّ أصلاً على عالم التأمل الخالص.

لا يمكننا الحصول على معرفة أدق بأسس هذه العلاقة إلا بقدر ما يمكننا متابعة دراسة مثل هذه الأمثلة عن توقير "الكلمة"، التي يتكشّف عنها دائماً تاريخ الأديان، بدءاً من مجرد المماثلة في محتوياتها الخاصة وصولاً إلى التعرف على شكلها المشترك. ولا بد من أن

(1) Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto, 1, 25 f.; 11, 659.

هناك وظيفة خاصة، لا تتغير في الجوهر، تضفي على الكلمة ميزة دينية استثنائية، وترفعها منذ البدء إلى العالم الديني، عالم "المقدس". ففي روايات الخليقة التي ترويها جميع الديانات الثقافية الكبرى تقريباً، تبدو "الكلمة" متحدة بسيّد الخليقة الأسمى؛ إما باعتبارها الأداة التي يستخدمها، وإما باعتبارها فعلاً المصدر الرئيسي الذي اشتق منه هو نفسه ككل كائن آخر أو نسق وجود. وغالباً ما يؤخذ الفكر والنطق به لفظيًّا مباشرة بصفتهما شيئاً واحداً بعينه؛ لأن العقل الذي يفكر واللسان الذي يتكلم ينتميان إلى الجوهر نفسه. وهكذا تُعزى هذه القوة البدئية، في واحدة من أقدم المدوَّنات في اللاهوت المصري عن "القلب واللسان"، إلى إله الخلق "بتاح"، حيث ينتج ويحكم جميع الآلهة والناس، وجميع الحيوانات، وكل ما هو حي. فكل ما في الوجود جاء من خلال الفكر في قلبه والأمر على لسانه؛ وإلى هذين الاثنين، يدين في أصله الوجود المادي والروحي، ووجود "الكا" وكذلك خواص الأشياء. وكما أشار عدد من الباحثين فعلاً، فهنا يتم إدراك الله، قبل الحقبة المسيحية بآلاف السنين، كوجود روحي فكّر في العالم قبل أن يخلقه، واستعمل "الكلمة" كوسيلة للتعبير

وأداة للخلق[1]. ومثلما يكمن فيه الوجود المادي والنفسي بأسره، كذلك تكمن فيه جميع الروابط الأخلاقية والنظام الأخلاقي برمّته.

---

(1) See Moret, Mystères Egyptiens (Paris, 1913), 118ff., 138. Cf. esp. Erman, "Ein Denkmal memphitischer Theologie" Sitzungsbericht der königlich – Preussischen Akademie der Wissenschaften, XLIII (1911), 916ff.

ويمكن العثور على نظير مطابق تماماً لهذا في ترتيلة الخلق لدى بولنيزيا، التي تقول ترجمتها ما يلي:

في البدء، الفضاء ورفقته،
الفضاء في أعالي السماء،
امتلأ "تاناناوا"؛ وحكم السماء،
فخرج "موتوهي" نفسه فوقهما.
في تلك الأيام لم يكن هناك صوت ولا نأمة،
ما من شيء حي يتحرك بعد.
ما من يوم وجد بعد، ولا نور،
بل ليل مطبق، شديد الظلمة فحسب.
فكان "تاناناوا" هو الذي غزا الليل،
وروح "موتوهي" اخترقت المسافة.
من "تاناناوا" انبجس "آتيا"،
القدير، وامتلأ بقوة الحياة، لقد كان "آتيا"، الذي صار يحكم النهار،
وأبعد "تاناناوا".

"تكمن الفكرة الأساسية في أن "تاناناوا" يستحث العملية التي يزول فيها الصمت الأصلي (موتوهي) من خلال تقديم نبرة "أونو"، فيقترن آتياً بـ "الفجر الأحمر" (آتانوا)".

See Bastian, Die heilige Sage der Polynesier, Kosmogonie u. Theologie (Leipzig, 1881), pp.13f; also Achelis, "Ueber Mythologie u. Kultus von Hawaii", Das Ausland, Vol. 66 (1893), p. 436.

والأديان التي تقوم صورتها عن العالم ونشأة الكون لديها في الجوهر على مقابلة أخلاقية أساسية، هي ثنائية الخير والشر، توقر "الكلمة" المنطوقة كقوة بدئية تم بفاعليتها وحدها تحويل العماء إلى كون أخلاقي – ديني. ووفقاً للـ"بونداهيش"، أي نشأة الأكوان وتاريخها عند البارسيين، تبدأ الحرب بين قوة الخير وقوة الشر، أي بين "أهورا مزدا" و"آنغرا مينيو"، مع تلاوة أهورا مزدا كلمات "الصلاة المقدسة" (أهونا فيريا):

"نطق بتلك التلاوة التي تنطوي على إحدى وعشرين كلمة. النهاية، التي هي انتصاره، عجز آنغرا مينيو، سقوط "الديوات" (Daevas)، والبعث وحياة المستقبل، وانتهاء معارضة الخليقة (الخيرة) للأبدية جميعاً – كل هذا أظهره لآنغرا مينيو...وحين نُطِقَ بثلث هذه الصلاة، تلوى جسد آنغرا مينيو فزعاً، وحين تليَ الثلث الثاني جثا على ركبتيه، وحين أُنشدت الصلاة كلها دُحِرَ وانعدمت قوته على إيذاء مخلوقات أهورا مزدا، فظل مدحوراً ثلاثة آلاف سنة"[(1)].

---

(1) See Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben von Ferdinand Justi (Leipzig, 1868), Chap. 1, p. 3.

هنا أيضاً، تسبق كلمات الصلاة الخلق المادي، وتحافظ عليه ضد القوى المدمرة للشرير. وعلى هذا الغِرار، في الهند، نجد أن قوة "الكلمة المنطوقة" (Vāc) تتعالى حتى فوق قدرات الآلهة أنفسها.

"على الكلمة المنطوقة تعتمد الآلهة جميعاً، والوحوش والناس جميعاً؛ ففي الكلمات تعيش المخلوقات كلها... لأن الكلمة لا تفنى، وهي أول وليد للقانون الأبدي، وأُمُّ الفيدات، وسرّ العالم الإلهي"[1].

وكما أن الكلمة هي الأولى في الأصل، فهي الأسمى في القوة. وغالباً ما تكون اسم الإله، وليس الإله نفسه، ولهذا تبدو المصدر الحقيقي للفاعلية[2]. وتعطي المعرفة بالاسم لمن يعرفه سرًّا أعلى حتى من وجود الإله وإرادته. وهكذا تروي لنا خرافة مصرية

---

(1) Taittiriya Brahm., 2, 8, 4 (German by Gelder in his Religion- geschichtliches Lesebuch, p. 125).

(2) وفقاً لتراث الماوري، فإنهم في هجرتهم الأولى إلى نيوزلندا لم يصطحبوا معهم آلهتهم القديمة، بل اصطحبوا معهم صلواتهم القديرة وحدها، التي كانوا واثقين في أنهم من خلالها تمكنوا من تطويع الآلهة لإرادتهم. انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 103.

مألوفة كيف أن إيزيس، الساحرة الكبرى، خدعت الإله رع وأقنعته بأن يفشي لها اسمه، وكيف أنها اكتسبت من خلال امتلاك الاسم القوة عليه وسيطرت على جميع الآلهة الأخرى[1]. وبطرق كثيرة أخرى، أيضاً، تبدي الحياة الدينية المصرية مراراً وتكراراً هذا الاعتقاد في غَلَبة الاسم والقوة السحرية التي تسكن فيه[2]. والاحتفالات المرافقة لتكريس الملوك تحكمها أوامر

---

(1) يقول رع في هذه القصة "إنني أنا من له أسماء كثيرة وأشكال كثيرة، وصورتي هي كل إله... أبي وأمي أخبراني باسمي، وظل خفيًّا في جسدي منذ مولدي، حتى لا يستولي عليه شرير بقوته السحرية فيسيطر علي". حينئذ تقول إيزيس لرع (الذي لدغته حية سامة من خلقها، فناشد الآلهة جميعاً إسعافه من السم): "قل لي كيف تدعى، يا أبا الآلهة... حتى يبارحك السم؛ لأن الإنسان الذي يُنطق باسمه يعيش". فيلتهب السم أسخن من النار، حتى لا يعود بمستطاع الإله أن يقاوم. فيقول لإيزيس: "سيترك اسمي جسدي لك". ويضيف: "أنت ستخفينه، لكن ابنك حورس قد يكشف عنه كتعويذة قوية ضد أي سم".

See Erman, Aegypten u. aegyptisches Leben im Altertum, II, 360ff.; Die aegyptsche Religion, Vol. 2, pp. 173f.

(2) استشهد بهذه الأمثلة بج في كتابه: السحر المصري (لندن، 1911)، ج 2، ص 157، وانظر أيضاً:

Hopfner, Griechisch- Aegyptischer Offenbarungs- zauber (Leipzig, 1921), pp. 68.

وأعراف دقيقة لنقل أسماء الآلهة المتعددة إلى الفرعون؛ إذ ينقل كل اسم منها صفة خاصة، وقوة إلهية جديدة[1].

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه القضية تؤدي دوراً حاسماً في المذاهب المصرية عن النفس وخلودها؛ إذ يجب إعطاء نفوس الموتى الراحلين، التي تنطلق في رحلتها إلى أرض الأموات، ليس ممتلكاتها المادية، كالطعام والملبس فحسب، بل إعطاؤها زاداً معيناً من طبيعة سحرية أيضاً: ويتألف هذا الزاد في الأساس من أسماء حراس بوابات العالم السفلي، لأن معرفة هذه الأسماء وحدها يحتمل أن تفتح أبواب مملكة الموت. بل إن القارب نفسه، الذي ينتقل فيه الإنسان الميت،

(1) Cf. esp. G. Foucart, Histoire des réligions et méthode comparative (Paris, 1912), pp. 202: "Donner au Pharaon un 'nom' nouveau, dans lequel entrait la désignation d'un attribut ou d'une manifestatiom de l'Epervier, puis, plus tard, de Râ et l'ajouter aux autres noms du protocol royale, c'était pour les Ĕgyptiens introduire dans la personne royale, et superposer aux autres éléments qui la compasaient déjà, un être nouveau, exceptionnel, qui était une incarnation de Râ. Ou, plus exactement, c'était bel et bien detacher de Râ une des vibrations, une des âmes forces, dont chacune est lui tout entière; et en la faisant entrer dans la personne du Roi, c'était transformer toute celle-ci en un nouvel exemplaire, un nouveau support matériel de la divinité".

وأجـزاءه المتعددة، كالدفة والسارية... إلخ، تتطلب منه أن يدعـوها بأسمائهـا الصحيحة؛ ذلك أنه بفضل ألقابها الـصحيحة وحدها يستطيع أن يذللها ويخضعها ويجعلها تأخذه إلى مصيره[1].

ويتـضح التماهـي الجوهـري بـين الكلمة وما تدل علـيه اتـضاحاً أجلى إذا ما نظرنا إليه، ليس من المنطلق الموضـوعي، بـل مـن زاويـة ذاتـية. ذلك أنه حتى ذات الـشخص، ونفسه، وشخصيته، ترتبط باسمه ارتباطاً لا فكاك منه في التفكير الأسطوري. هنا لا يكون الاسم أبداً مجـرد رمـز، بـل جـزءٌ لا يتجـزأ من الملكية الشخصية لحاملـه؛ وهي ملكية يجب حمايتها بحرص، ولا يجوز اسـتعمالها إلا مـن قـبله حـصراً وبحذر بالغ. وأحياناً لا تقتـصر على كونها اسمه فحسب، بل تنطوي على بعض الدلالـة اللفظـية الأخـرى أيـضاً، وهكذا تعامَلُ كملكية مادية، وبالتالي يمكن لأي شخص آخر أن يحصل عليها ويغتـصبها منه. ويذكر غيورغ فون دير غابلنتز، في كتابه عـن علـم اللغـة، أمـراً لأحـد أباطـرة الصين من القرن الثالث ق م، قرر فيه منع استخدام ضمير المتكلم، الذي

(1) حول مزيد من التفاصيل انظر: بج: المصدر المذكور، ص 164.

كان شائع الاستعمال حينذاك بصورة شرعية، وحصر استخدامه به وحده[1]. وقد يكتسب الاسم أيضاً منزلة تفوق المنزلة الكمالية إجمالاً للامتلاك الشخصي، حين يؤخذ كوجود جوهري بحق، وكجزء لا يتجزأ من حامله. وهكذا يندرج في الصنف نفسه الذي يندرج فيه جسده أو نفسه. ويقال إن الإنسان عند الإسكيمو يتكون من ثلاثة عناصر: جسد، ونفس، واسم[2]. ونجد، في مصر أيضاً، التصور نفسه، بحيث يُعتقد أن الجسد المادي للإنسان لا بد من أن تلازمه، من ناحية، "الكا"، أو قرينه، من ناحية، أو اسمه من ناحية أخرى، بصفته نوعاً من القرين الروحي. ومن بين هذه العناصر الثلاثة، فإن العنصر الثالث المذكور وحده يصبح دائماً التعبير عن "ذات" الإنسان و"شخصيته"[3]. وحتى في الثقافات الأكثر رقيًّا فإن هذا الارتباط بين الاسم والشخصية يستمرّ بارزاً. ففي القانون الروماني، حين صيغ مفهوم "الشخص القانوني" رسميًّا، وأُنكرت هذه المنزلة على

---

(1) Die Sprachwissenschaft, p. 228.

(2) انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 93.

(3) انظر: بج: المصدر المذكور، ص 157، وموريه: أديان الأسرار المصرية، ص 119.

بعض الذوات المادية، أُنكِرَ على تلك الذوات أيضاً حق الامتلاك الرسمي لاسم علم. ففي ظل القانون الروماني، لا يمـتلك العـبد اسمـاً قانونيًّا، لأنه لا يستطيع أن يؤدي وظيفة شخص قانوني[1].

وليـست وحـدة الاسـم وفـرادته، أيـضاً، مجـرد علامة لوحدة الشخص وفرادته فحسب، بل هي تشكلها بالفعـل؛ فالاسم هو، في الدرجة الأولى، ما يجعل من الإنسـان شخـصاً. وحـيث لا يوجد هذا التمايز اللفظي، فـإن حدود الشخصية تميل إلى الانطماس أيضاً. إذ نجد لـدى "الألغونكيين" أن الإنسان الذي يحمل اسماً مطابقاً لاسـم شـخص معـين، يُعَـدُّ شخصاً مطابقاً له، أو ذاته الأخرى[2]. ووفقاً لعادة متبعة لديهم، فإذا ما أُعطِيَ طفلٌ

---

(1) Mommsen, Römisches Staatsrecht, 111, 1, p. 203; cf. Rudolph Hirzel, "Der Name – ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum u. besonders bei den Griechen" Abhanlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, vol. XXVI (1918), p. 10.

(2) التعـبير الذي يُطلـق في اللغة الألغونكية على شخص يحمل الاسم نفسه هو "نند أوياوينا" ومعناه "إنه نفسي الأخرى". (اقتبسه المعجم الألغونكـي، ص 113، مـن برنتن، المصدر المذكور، ص 93). انظر بالذات:

Giesebrecht, Die alttestamentlichen Schätzung des Gottesnamens in ihrer religionsgeschichtliche Grundlage (Königsberg, 1901), p. 89.

اسم جدّه، فإن هذا يعبّر عن الاعتقاد ببعث الجد وتجسده في الصبي. وحالما يولد طفل تظهر المشكلة المتعلقة بأيٍّ من أجداده سيولد من جديد فيه؛ ولا يمكن أداء احتفالية ميلاده إلا بعد أن تُحسَمَ هذه المشكلة على يد الكاهن، حيث يتلقى الوليد اسم ذلك السلف الأعلى[1].

وفضلاً عن ذلك، فإن الوعي الأسطوري لا يرى الشخصية الإنسانية باعتبارها شيئاً ثابتاً لا يتغير، بل إنه يتصور كل طور من أطوار حياة الإنسان بصفته شخصية جديدة، وذاتاً جديدة؛ ويتضح هذا التجسيم، في الدرجة الأولى، من خلال التغيرات التي يخضع لها الاسم. فعند البلوغ يتلقى الصبي اسماً جديداً، لأنه، بفضل الطقوس السحرية المصاحبة لتكريسه، قد انتهى وجوده كصبي، وأُعيدَ ميلاده كرجل، في إعادة تجسد واحد من أسلافه[2]. وفي حالات أخرى، فإن تغيير

---

(1) انظر، مثلاً: شبيث: ديانة الإيوير، ص 229.

(2) يمكن العثور على أمثلة مميزة بخاصة في طقوس التكريس لدى القبائل الأسترالية الأصلية؛ انظر بالتحديد: هويت: القبائل الأصلية في جنوب شرق أستراليا (لندن، 1904)، وجيمس: الطقس والإيمان البدائي (لندن، 1917)، ص 16.

الاسم ينفع أحياناً في حماية الإنسان من خطر محدق؛ فقد ينجو منه باتخاذه ذاتاً جديدة، يجعل شكلها منه شخصاً منكراً غير معروف. أما لدى "الإيفي" فمن المعتاد إعطاء الأطفال، ولا سيما من مات إخوانهم أو أخواتهم الأكبر وهم صغار، اسماً ينطوي على إيحاءات مخيفة، أو ينسب إليهم طبيعة غير إنسانية؛ وتكمن الفكرة من وراء ذلك في أنْ الموت يتهيبهم، أو ينخدع، فيدعهم يمرون وكأنهم ليسوا بشراً على الإطلاق[1]. وعلى غرار ذلك، يجري أحياناً تغيير اسم الإنسان المصاب بمرض أو يُخشى عليه من الموت، باسم المبدأ نفسه، وهو أن لا يعثر عليه الموت. وحتى في الثقافة الإغريقية، فإن عادة تغيير الأسماء هذه، بدوافعها الأسطورية، ظلت متبعة[2]. وبعبارة مفرطة العمومية، فإن وجود الشخص وحياته يرتبطان ارتباطاً حميماً باسمه، بحيث إنه، ما دام الاسم محفوظاً ومنطوقاً، فإن

---

(1) شبيث: المصدر السابق، ص 16.

(2) Hermippos 26, 7:

διά τούτο καλώς ήμίυ θείοι καί ίεροί άυδρες έθέσπισαυ έυαλλάττειυ τά τώυ άποιχομέυωυ όυόματα, όπως τελωυούτας αύτούς κατά τόυ έυαέρτου τόπου λαυθάυειυ έζή καί διέρχεσθαι.

حامله يظل يعتبر حاضراً وفاعلاً مباشرة. وقد يمكن، في أيّ لحظة، "استدعاء" الميت حرفيًّا حالما ينطق باسمه أولئك الذين يحتفظون بذكره. وكما يعرف الجميع، فإن الخوف من مثل هذه الزيارة قد أفضى بكثير من المتوحشين ليس إلى تجنُّب أي ذكر للمتوفى، الذي يحرَّم اسمه، بل حتى نطق أيّ كلمة تتجانس صوتياً مع اسمه. فعلى سبيل المثال، فإن النوع الحيواني الذي حمل الشخص المتوفى اسمه غالباً ما يُعطى لقباً مختلفاً، خشية أن يُستدعى الإنسان الميت عن غير قصد بتكليم الوحش[1]. وفي كثير من الحالات، يكون لإجراءات من هذا النوع، وهي أسطورية في كامل دوافعها، تأثير جذري في اللغة، إذ إنها تعدِّل في مفرداتها بقدر كبير[2]. وكلما امتد نطاق قوة الكائن، زادت السطوة الأسطورية و"الدلالة" التي يجسدها، وتعاظم عالم تأثير اسمه.

---

(1)Ten Kate, "Notes éthnographiques sur les Commanches," Revue d'Ethnogaphie, IV, 131 (cited from Preuss, "Ursprung der Religion u. Kunst", Globus, vol. 87, p. 395).

(2) أخبرني ماينهوف في اتصال شخصي أن محرمات الاسم تؤدي دوراً حيويًّا ولا سيما في أفريقيا؛ فلدى كثير من قبائل البانتو، على سبيل المثال، يحرَّم على النساء أن ينطقن بأسماء أزواجهن أو آبائهن، ولذلك يضطررن إلى ابتكار كلمات جديدة.

لذلك يصح قانون السرية، في الدرجة الأولى، والكبرى على "الاسم المقدس"؛ لأن مجرد ذكره من شأنه أن يطلق مباشرة جميع القوى الكامنة في الإله نفسه[1].

وهنا مرة أخرى نواجه واحداً من أقدم الدوافع الجوهرية، التي تمتد جذورها في أعماق طبقات الفكر والشعور الأسطوريين، وتظل قائمة حتى في الصياغات الدينية الأسمى. وقد تابع غيسبرشت أصل هذا الدافع ومداه وتطوره طوال "العهد القديم" في عمله: (Die alttestamentaliche Sahätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage). لكن المسيحية الأولى، أيضاً، ظلت تشتغل بالكامل بتأثير سحر هذه الفكرة.

---

(1)For later Greek magical practices, cf. Hopfner, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, § 709: "Je höher und mächtiger der Gott war, desto kräftiger und wirksamer musste auch sein wahrer Name sein. Daher ist es ganz folgerichtig anzunehmen, dass der wahre Name des einen Urgotts, des Schopfers (δημουργός) für Menschen überhaupt unerträglich sei: denn dieser Name war ja zugleich auch das Göttliche an sich und zwar in seiner höchsten Potenz, daher für die schwache Natur des Sterblichen viel zu stark; daher tötet er den, der ihn hört".

يقول ديتريتش في عمله "طقوس مثرا" (Eine Mithrasliturgie): إن كون الاسم يؤدي وظيفة نيابة عن حامله، وكون النطق باسم يساوي استدعاء شخص ما إلى الوجود؛ وكون الاسم يُخشى لأنه قوة حقيقية؛ وكون المعرفة به مطلوبة لأن التمكن من النطق به يهب المرء السيطرة على تلك القوة لدى العارف به – وكلّ هذه الوقائع تشير بوضوح إلى ما كان يشعر به المسيحيون الأوائل ويحاولون التعبير عنه عندما يقولون "باسم الله" بدلاً من "بالله"، أو "باسم المسيح" بدلاً من "بالمسيح"... وهكذا نفهم تعبيرات مثل (βαπτίζειυ είς τό δυομα χριστού) بدلاً من (βαπτίζειυ είς χριστού)؛ يُنطق الاسم فوق جرن المعمودية، ولذلك يستحوذ على الماء ويتخلله، وهكذا ينغمر المهتدي بالمعنى الحرفي تماماً في اسم الرب. وكان يُعتقد في ذلك الوقت أن المجمع الرهباني، الذي يبدأ طقسه الديني بالكلمات: "باسم الله"، ينساب في غدير فاعلية الاسم (مهما أُخذت العبارة مجازيًّا وشكليًّا). يقول متى (18: 20): "حيثما اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، فهناك أكون في وسطهم": "είς εμόυ δυομα"، وهو يعني ببساطة: "حيثما ينطقون باسمي في مجمعهم، أكون حاضراً فعلاً". وقد كان لعبارة: (Αγιασθήτω τό δυομά σου) من

قبل معنى أكثر ملموسية وعينية مما يتوقعه المرء من تأويلية الكنائس المتعددة ومذاهبها"[1].

و"الإله الخاص" أيضاً لا يعيش ويتصرف إلا في الميدان الجزئي الذي ينسبه له اسمه ويبقيه فيه. ولذلك فعلى من يريد أن يحظى بحمايته ويضمن معونته أن يتأكد من الدخول في عالمه، أي، أن يدعوه باسمه "الصحيح". وتفسر هذه الحاجة اصطلاحية الصلاة، والكلام الديني على العموم، لدى كلٍّ من الإغريق وروما؛ فكل انعطافات التعبير التي تمثل تغيراً في الأسماء العديدة للإله، إنما تهدف إلى تفادي خطر فقدان اللقب الخاص والجوهري. وفيما يتعلق بالإغريق، فإن هذه الممارسة قد سجلتها لنا فقرةٌ معروفة في محاورة أفلاطون "قراطيلوس"[2]؛ أما في روما فقد أنتجت صيغة ثابتة، يتم فيها فصل مختلف ألفاظ النداء، المقابلة للمظاهر المتعددة من طبيعة الإله وإرادته، باستخدام "إما.. أو" (sive - sive)[3]. وينبغي تكرار هذا النمط المُنمذَج من الخطاب في كل مرة؛ لأن

---

(1) Dieterich, Eine Mithrasliturgie, pp. 111, 114.

(2) Plato, Kratylos, 400E.

(3) For details see Norden, Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religioser Rede (Leipzig, 1913), pp. 143 ff.

كل فعل تكريس موجَّه للإله، وكل لجوء ينصرف نحوه، لا يستثير اهتمامه إلا إذا دُعيَ باسمه المناسب. ولذلك تم تطوير فن الخطاب الصحيح في روما إلى حد الوصول به إلى نقطة تقنية كهنوتية، أنتجت "أساليب المخاطبة" (indigitamenta) التي يلتزم بها أحبار الكهنة[1].

ولكن دعونا نتوقف هنا؛ لأن مقصدنا ليس جمع المادة اللاهوتية أو الإثنولوجية، بل توضيح المشكلة التي تثيرها هذه المادة وتحديدها. ولا يمكن لمثل هذا التضافر والتواشج الذي وجدناه بين عناصر اللغة ومختلف أشكال التصور الديني والأسطوري أن يكون من نتاج المصادفة المجردة؛ بل يجب أن يكون ممتد الجذور في خاصية مشتركة للغة والأسطورة في ذاتيهما. وقد أراد بعض الباحثين أن يقيم هذا الارتباط الحميم على أساس القوة الإيحائية للكلمات، ولا سيما الأمر المنطوق، الذي يفترض أن الإنسان البدائي يتعرض له بوجه خاص؛ ويبدو لهم أن القوة الأسطورية والشيطانية التي يدخرها كل المنطوق اللفظي لحالة الوعي الأسطورية ليست سوى موضعة لهذه التجربة. غير أن

(1) Cf. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, vol. 2, p. 37.

مثل هذا الأساس التجريبي والبراغماتي الضيق، وهذا التفصيل من التجربة الشخصية أو الاجتماعية، لا يستطيعان أن يسندا الوقائع الأساسية والأولى للتصور اللغوي والأسطوري. وشيئاً فشيئاً من الوضوح، نجد أنفسنا نواجه السؤال عن علاقة المحتويات الحميمة التي تحصل بالتأكيد بين اللغة والأسطورة وما إذا كان يمكن تفسيرها تفسيراً جاهزاً من خلال الشكل المشترك لارتقائهما، ومن خلال الشروط التي تحكم كلاًّ من التعبير اللفظي والخيال الأسطوري منذ بداياتهما اللاشعورية الأولى. وقد وجدنا في هذه الشروط نوعاً من الفهم يناقض التفكير النظري الاستطرادي؛ إذ في حين يميل هذا الأخير نحو الاتساع والتضمين والارتباط النسقي، يميل الأول نحو التركيز والتداخل وإبراز السمات المنفصلة. ففي التفكير الاستطرادي، ترتبط الظاهرة الخاصة بنمط الوجود الكلي وبالعملية؛ ومع مزيد من التضييق ومزيد من الروابط المتسعة يتم الإبقاء عليها مع تلك الكلية. على أن الأشياء، في التصور الأسطوري، لا تؤخذ باعتبار ما تعنيه مباشرة، بل باعتبار مظهرها المباشر؛ فهي تؤخذ كتمثيلات خالصة، وتتجسد في الخيال. ومن السهل أن نرى أن هذا النوع

من الأقنَمة المادية لا بد من أن يفضي إلى موقف يختلف تماماً من الكلمة المنطوقة، ومن قوتها ومحتواها، عن المنطلق الذي ينتج التفكير الاستطرادي. فعند التفكير النظري، تمثل الكلمة في الجوهر وسيلة تخدم الغاية الأساسية في مثل هذا التعقل الفكري: أي إقامة علاقات بين الظاهرة المعنية وظواهر أخرى "تشبهها" أو ترتبط بها وفق قانون نسقي معين. وتكمن دلالة التفكير الاستطرادي في هذه الوظيفة بالكامل. بهذا المعنى، هي شيء مثالي في الجوهر، أو "علامة" أو رمز، لا يكون موضوعه كياناً جوهريًّا ولكنه يكمن في العلاقات التي يقيمها. وهكذا تبرز الكلمة بين التعبيرات الفعلية المتعينة، كظاهرة ذات نظام مختلف، وبعد عقلي جديد؛ وفي هذا الموقع التوسطي، وفي بعدها هذا من عالم المعطيات المباشرة، تضمر الحرية والسهولة اللتين تتحرك بهما بين الموضوعات الخاصة وتربط بعضها ببعضها الآخر.

هذه المثالية الحرة، التي تشكل جوهر طبيعتها المنطقية، تغيب بالضرورة في عالم التصور الأسطوري. ففي هذا العالم، لا يمتلك شيء ما دلالة أو وجوداً إلا ما هو معطى في واقع ملموس. إذ لا توجد هنا "إحالة"

و"معنى"؛ بل يُترجَم كل محتوى للشعور الذي يتوجه الذهن نحوه مباشرة إلى ألفاظ حضور واقعي وفاعلية حقيقية. وهنا لا يواجه التفكير معطياته في موقف تأمل حر، محاولاً أن يفهم بنيتها وارتباطاتها النسقية، ويحللها وفق أجزائها ووظائفها، بل يقتصر الأمر على أنه يفتتن بانطباع كلي. ومثل هذا التفكير لا يطور محتوى معيناً للتجربة؛ فهو لا يتراجع إلى الخلف أو يتقدم إلى الأمام عن نقطة نظره ليجد "الأسباب" و"النتائج"، بل يُسنِدُ المحتوى بأخذه في الوجود الخالص. وحين عرّف كانط "الواقع" بأنه أي محتوى للحدس التجريبي يتبع القوانين العامة وبالتالي يحتل مكانه في "سياق التجربة"، فقد أعطى تعريفاً جامعاً لمفهوم الواقع في قوانين الفكر الاستطرادي. غير أن التمثل الأسطوري والتصور اللفظي البدائي لا يعرفان "محتوى التجربة" هذا؛ إن وظيفتهما تكمن، كما رأينا، في عملية من الفصل العنيف والتفريد حصراً. ويجوز للمرء القول إن الشكل الأسطوري أو اللغوي لا ينبثق، وإن الكلمة أو الإله المؤقت لا يُخلَقُ، إلا بعد أن يكتمل هذا التفريد المكثف، ويتركز فيه الحدس المباشر، أو يُختزَلُ في نقطة واحدة. وهذا التكوين الخاص يحدد نمط المحتوى العقلي الذي

تـشترك بـه اللغـة والأسـطورة؛ فحـيث لا تهدف عملية الفهـم إلى إحداث اتساع وامتداد وتعميم للمحتوى، بل إلى تكثيفها أقصى تكثيف، فإن هذه الواقعة لا تفشل في الـتأثير علـى الوعـي الإنـساني؛ إذ إن الأشـياء الأخرى جمـيعاً تغيب عند عقل يفتتن على هذا النحو، وتتهاوى جمـيع الجـسور الممدودة بين المعطى العيني الملموس والكلية المنظمة نسقيًّا للتجربة.. ووحده الواقع الحاضر، بـصفته تـصوراً أسـطوريًّا أو لغويًّا يؤكده ويشكله، يملأ العـالـم الـذاتي بأسره. ولهذا فإن محتوى التجربة هذا لا بد من أن يحكم عمليًّا على العالم التجريبي عمليًّا برمّته. فلا يوجد إلى جواره أو وراءه شيء يمكن أن يقاس وفقه أو يقـارن بـه، فحـضوره المجرد هو كل ما في الوجود. وعـند هـذه الـنقطة، فـإن الكلمـة الـتي تدل على ذلك المحـتوى الفكـري ليـست مجـرد رمز تقليدي، بل إنها تمتـزج بموضـوعها في وحـدة لا انفـصام لهـا. وهـذه المـزاوجة لا تـتم بين التجربة الواعية والكلمة فحسب، بـل إنها تستغرقها. ومهما يكن ما يثبته الاسم، فإنه ليس واقعـيًّا فحـسب، بـل هـو "الواقـع" نفـسه. هكذا ينحل الإمكـان الكـامن بـين "الرمـز" و"المعـنى"؛ وبـدلاً مـن "تعـبير" كـافٍ إجمـالاً نجد علاقة هوية، وتطابقٍ كامل

بين "الصورة" و"الموضوع"، وبين الاسم والشيء.

وقد نلحظ، من زاوية أخرى أيضاً، ونضيء هذا التجسد الجوهري الذي تخضع له الكلمة المنطوقة، لأن النوع نفسه من الأقنمة المادية أو التجوهر يحصل في عوالم أخرى من الإبداع العقلي؛ والحقيقة يبدو أنه العملية النمطية في كل تمثل لاشعوري. وكل عمل ثقافي، سواء أكان تقنيًّا أم محض عقلي، ينطلق من تحول تدريجي من العلاقة المباشرة بين الإنسان وبيئته إلى علاقة غير مباشرة. في البداية، يلحق بالدافع الحسي مباشرة إشباع له؛ ولكن بالتدريج تتدخل شيئاً فشيئاً أطراف وسيطة بين الإرادة وموضوعها.. حتى ليبدو وكأن الإرادة، لكي تحقق غايتها، ينبغي أن تبتعد من الهدف بدلاً من التوجه نحوه؛ وبدلاً من استجابة بسيطة، في الغالب في طبيعة انعكاس ما، بغية الوصول إلى الموضوع، فإنها تتطلب تمييزاً في السلوك، يغطي فئة أوسع من الموضوعات، حتى يحقق المجموع الكلي لهذه الأفعال كافة في النهاية، من طريق استعمال مختلف "الوسائل"، الغاية المنشودة.

في عالم الإنجاز التقني، قد يُنظر إلى هذا التوسط المتزايد في ابتكار الأدوات واستعمالها. ولكن هنا

أيضاً، قد يُلاحظ أنه حالما يستخدم الإنسان أداة ما، فإنه يتصورها كمجرد وسيلة مصنوعة يشكل هو نفسه الصانع العارف بها، بل كوجود في ذاته، تُضفى عليه قوى داخلية خاصة به. وبدلاً من أن تحكمه الإرادة الإنسانية، يصبح إلهاً أو شيطاناً يعتمد هو على إرادته، ويشعر بأنه خاضع له، فيوقره بطقوس عبادة دينية. ويبدو أن الفأس والمطرقة بالذات قد حظيا بهذه الدلالة الدينية في الأزمنة القديمة[1]؛ لكن عبادة أدوات أخرى أيضاً كالمجرفة أو السنارة، أو الرمح أو السيف، يمكن العثور عليها لدى الأقوام البدائية حتى اليوم. إذ إن مطرقة الحداد لدى "الإيفي"، تُعد إلهاً قديراً يعبدونه ويقدمون له التضحيات[2]. وحتى في الديانة الإغريقية والأدب الإغريقي الكلاسيكي فغالباً ما تجد العاطفة التي تستثير مثل هذه العبادة التعبير المباشر عنها. وكمثال على هذا، صرف أوسنر الانتباه إلى فقرة في مسرحية "سبعة ضد طيبة" لأسخيليوس، يقسم فيها "بارثينوبايوس" برمحه، الذي "يقدره فوق الإله وفوق عينيه"، بأن يدمر طيبة.

---

(1) يمكن العثور على أمثلة على هذا في عمل بيث:
Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte (Leipzig, 1920), pp. 24ff.

(2) Spieth, Religion der Eweer, p. 115.

"فالحياة والنصر يعتمدان على الاتجاه والقوة، وكذلك أيضاً على الإرادة الطيبة للسلاح؛ ويتنامى هذا الشعور على نحو لا مناص منه في لحظة المعركة الفاصلة؛ ولا يستجلب الدعاء إلهاً من بعيد لكي يسدد السلاح، بل إن السلاح نفسه هو إله، وهو المعين والمنقذ"[1].

إذاً، فالأداة لا تُعَدُّ أبداً شيئاً مصنعاً فحسب، أعني شيئاً جرى التفكير فيه وأُنتِجَ، بل "هبة من الأعالي". ولا يعود أصلها إلى الإنسان نفسه، بل إلى "بطل ثقافي" معين، إما إله أو حيوان. وتتسم نسبة جميع القيم الثقافية إلى "منقذ" بالكلية والشمولية بحيث جرت محاولات للعثور على جوهر مفهوم الإله وأصله في هذه الفكرة[2]. وهنا مرة أخرى نواجه خاصية التفكير الأسطوري التي تفصله بحدة عن طريقة التأمل "الاستطرادي" أو النظري. ويتسم هذا الأخير بأنه يتعرف حتى في المعطيات "المتعينة"، على نحو مباشر بجلاء، على عنصر من الخلق العقلي، يؤكد هذا المكوِّن الفعال. فحتى في القضايا الواقعية يكشف عن مظهر من

---

(1) Usener, Götternamen, p. 285.

(2) Cf. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens u. der Heilbringer, Berlin, 1905.

مظاهر الصياغة العقلية؛ وحتى في معطيات الحس الخالص يتابع تأثير "تلقائية الفكر" التي تصل إلى تكوينها. ولكن بينما يميل التأمل المنطقي، بهذه الطريقة، إلى حل كل انفتاح إلى تلقائية، يُظهر التصور الأسطوري الميل المعاكس تماماً، وهو تحديداً، اعتبار كل فعل تلقائي منفتحاً، وكل الإنجاز الإنساني شيئاً ممنوحاً وموهوباً. ويصح هذا على جميع وسائل الثقافة التقنية، ولا تقل الأدوات العقلية عنه صحة؛ إذ لا يوجد، بين هذين النوعين من الأدوات، خط فصل حاد أصلاً، بل مجرد تمايز سيَّال. وحتى الأشياء والإنجازات العقلية الخالصة، كألفاظ الكلام الإنساني، تُدرَك تماماً في البداية تحت مقولة الوجود المادي وإسناد البشر مادياً. وينقل بروس أن "الأب الأكبر" (Patriarch)، بحسب هنود "الكورا" و"الويتوتو"، قد خلق الناس والطبيعة، لكنه منذ هذا الخلق لم يعد يتدخل مباشرة في مجرى الأحداث. وبدلاً من هذا التدخل الشخصي، أعطى للناس "كلماته"، أي عبادته والاحتفالات الدينية التي يسيطرون من خلالها الآن على الطبيعة ويحصلون على كل ما هو ضروري لرفاهية العرق ودوامه. ومن دون هذه الرقى المقدسة، التي كان الغرض منها في

الأصـل الإبقـاء علـيهم، فـلا حـول للـناس تماماً، لأن الطبـيعـة لا تهـب شـيئاً أبـداً كمجـرد مـردود للعمـل الإنـساني[1]. ولـدى "التشيروكيين" أيضاً اعتقاد متَّبع بأن النجاح في اصطياد الطيور أو الأسماك يعود في الأساس إلى اسـتعمال كلمـات معيـنة، وبعـض الـصيغ السحرية المناسبة[2].

لقـد كـان مـساراً ارتقائـيًّا طويلاً كان ينبغي للعقل الإنـساني أن يقطعـه، ويعـبر مـن الاعتقاد بقوة نفسية – سـحرية تتـشكل في "الكلمـة" إلى إدراك قوتها الروحية. والحقـيقة أن "الكلمـة"، أو اللغـة، هي فعلاً التي تخلق للإنسان ذلك العالم الأقرب إليه من أي عالمِ موضوعات طبيعـية، وتلامس رخاءه وكربه على نحو مباشر أكثر من الطبـيعة الماديـة، لأن اللغـة هـي التي تجعل وجوده في جماعـة مـا ممكـناً؛ وفي المجتمع وحده، في علاقة له بـ"أنت"، تؤكد ذاتيتُه نفسَها كـ "أنا". ولكن هنا أيضاً لا

(1) For details see Preuss, Die Nayarit-Expedition, 1, LXVIIIf.; Religion u. Mythologie der Uitoto 1, 25f; cf. also Preuss' s article: "Die höchste Gottheit bei den kulurarmen Völkern", Psychol. Forschungen, 11, 1922.

(2) انظـر: مـوني: "الـصيغ الثابـتة المقدسة لدى الشيروكيين"، التقرير السنوي الثاني عشر عن مكتب الإثنولوجيا (معهد سمثسون).

يـتم التعـرف على الفعل الإبداعي، وهو ما زال في طور الـتكوين، في ذاته؛ فكل طاقة ذلك الإنجاز الروحي يتم إسقاطها على نتيجته، فيبدو مقيَّداً بذلك الموضوع الذي يبدو أنه يصدر عنه من خلال التأمل. هنا أيضاً، في حالة الوسـائل والأدوات، يُحـسّ أن كـل تلقائية هي انفتاح، وأن كـل إبـداع هو وجود، وأن كل نتاج للذاتية إنما هو جوهـر قـائم. ومـع ذلك فإن هذه الأقنمة المادية للكلمة تكتـسب أهمية حاسمة في تطور العقلية الإنسانية، لأنها الـشكل الأول الـذي يمكـن أن تُـدرَكَ فيه القوة الروحية الكامنة في اللغة على الإطلاق؛ إذ يجب تصور "الكلمة" في الـنمط الأسـطوري، كوجـود وقوة جوهرية، قبل أن تمكن الإحاطة بها كأداة مثالية، وكآلة للذهن، وكوظيفة أساسية في بناء الواقع الروحي وتطويره.

(5)
الأطوار المتعاقبة للفكر الديني

وفقاً لأوسنر، فإن أدنى مستوى يمكن أن نُرجعَ إليه أصل المفاهيم الدينية هو مستوى "الآلهة المؤقتة"، كما يسمي تلك الصور التي تتوالد من الحاجة أو الشعور الخاص بلحظة حاسمة، وتنبثق من إثارة الخيال الديني – الأسطوري، وتظل تحمل معها علامة تطايريتها القديمة وحريتها برمّتها. ولكن يبدو أن المكتشفات الجديدة، التي وفرتها الأثنولوجيا والديانة المقارنة ووضعتها بتصرّفنا على مدى العقود الثلاثة التي مضت على نشر عمل أوسنر تمكننا من أن نعود خطوة أخرى إلى الوراء. لقد ظهر قبل كتاب أوسنر بسنوات قليلة، عمل للمبشر الإنجليزي كودرنغتن عنوانه: "الميلانزيون: دراسات في أنثروبولوجيتهم وتراثهم" (1891)، أغنى مبحث التاريخ الديني بمفهوم مهم جداً. يبين كودرنغتن أن جذر الديانة الميلانزية بأسرها يكمن في مفهوم "القوة

الغيبية"، الذي يتخلل الأشياء والأحداث كلها، وربما يحضر تارةً في الموضوعات، وطوراً في الأشخاص، ومع ذلك لا يتقيد أبداً بموضوع واحد مفرد حصراً أو بشيء كمضيف له، بل ربما انتقل من مكان إلى مكان، ومن شيء إلى شيء، ومن شخص إلى شخص. وفي ضوء هذا، يبدو وجود الأشياء برمّته وفاعلية البشر متجسداً، إذا صح القول، في "حقل قوة" أسطوري، ومناخ فاعلية يتخلل كل شيء، وربما يظهر في شكل مركز في بعض الموضوعات الاستثنائية، وينتقل من عالم الشؤون اليومية، أو لدى الأشخاص الموهوبين بموهبة خاصة، كالمحاربين المميزين أو الكهنة أو السحرة. على أن جوهر هذه النظرة إلى العالم عن مفهوم "المانا" الذي وجده كودرنغتن عند الميلانزيين، لا يكمن في الفكرة عن مثل هذه التجسدات المتعينة، بقدر ما يكمن في فكرة "القوة" بوجه عام، القادرة على الظهور في هذا الشيء حيناً، وفي ذاك الشيء حيناً آخر، وعلى الدخول في موضوع أو سواه بعدئذٍ، وهي قوة توقَّر "لقداستها" وكذلك لأنها تُخشى بسبب ما تنطوي عليه من أخطار.. لأن تلك القوة تُفهَمُ بمعنى إيجابي بصفتها "مانا" وأيضاً بمظهر سلبي بصفتها قوة "المحرَّم". وكل

تجلٍّ لهذه القوة الإلهية، سواء أتلبست الأشخاص أم الأشياء، الحية أو غير الحية، يقع خارج عالم "المدنس"، وينتمي إلى دائرة وجود خاص ينبغي فصله عن الوجود الاعتيادي والدنيوي بخطوط تقسيم موضوعة، وبجميع أنواع المقاييس المحمية.

ومنذ اكتشافات كودرنغتن الأولى، تقدم علم الإثنولوجيا لمتابعة انتشار هذه المفاهيم في أرجاء العالم قاطبة. ويمكن العثور على بعض الألفاظ التي تقابل تماماً معنى المانا ليس لدى سكان جزر بحر الشمال فحسب، بل لدى عدد كبير من القبائل الهندية الأمريكية، وكذلك في أستراليا وأفريقيا أيضاً. ومثل هذه الفكرة نفسها، التي تعبّر عن قوة كلية شاملة غير قابلة للتمييز في الجوهر، يمكن العثور عليها في كلمة "مانيتو" لدى "الألونغكيين"، وفي "واكاندا" لدى "السيوكسيين"، وفي "أوريندا" لدى "الإيروكواويين"، ولدى مختلف الديانات الأفريقية. وعلى أساس هذه الملاحظات، ذهب دارسو الإثنولوجيا والديانة المقارنة إلى اعتبار أن هذا التصور ليس مجرد ظاهرة كلية، بل إنه لا يقل عن كونه مقولة خاصة من الوعي الأسطوري. واعتبرت "صيغة محرَّم المانا" "أصغر تعريف ممكن للدين"؛ أي التعبير عن تمييز يشكل واحداً من الشروط الجوهرية التي لا غنى

عنها للحياة الدينية بما هي كذلك، وتمثل أدنى مستوى لها نعرفه[1].

والواقع أن الإثنولوجيين لم يتوصلوا إلى اتفاق عام بشأن التأويل المناسب لهذه الصيغة، ولمفهوم المانا ونظائره المتنوعة.. بل إن طرق التفسير المتعددة التي حاولوا تقديمها ما زالت تتفاوت تفاوتاً كبيراً في تنوعها من تفسير إلى آخر. وتتناوب النظريات "ما قبل الإحيائية" مع النظريات "الإحيائية"؛ وتقابل التأويلات التي تعامل المانا، بصفتها شيئاً ماديًّا، تأويلات أخرى تؤكد على طبيعتها الحركية وتميل إلى اعتبارها قوة خالصة[2]. غير أن هذا الخلاف نفسه قد ينفع في تقريبنا من المعنى الفعلي لتصور المانا؛ لأنه يوضح أن هذا التصور ما زال معتدلاً تماماً، بل يمكن للمرء القول إنه "حيادي"،

---

(1) انظر خصوصاً: ماريت: "صيغة محرمات المانا كأدنى تعريف للدين"، أرشيف العلوم الدينية، 12، (1909)، و"تصور المانا"، محاضر المجلس الدولي الثالث لتاريخ الدين (أوكسفورد، 1908)، 1، (أعيدت طباعته في "عتبة الأديان"، لندن، 1909، ط 3، 1914، ص 99). وانظر أيضاً هويت: "أوريندا وتعريف الدين"، الأنثروبولوجي الأمريكي، 4، (1902)، ص 36.

(2) يمكن العثور على مسح نقدي لمختلف النظريات الممثلة في الأدب الإثنولوجي في كتاب ليمان:
Mana; der Begriff des "Ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern, Leipzig, 1922.

بالنسبة إلى جمهرة من التمييزات التي تطبقها عليه رؤيتنا النظرية للوجود والحدوث وشعورنا الديني المتقدم. ويميل مسح للمادة المتوافرة إلى أن يُظهر أن هذا الاعتدال هو سمة جوهرية لتصور المانا، وأنه كلما حاول المرء أن "يحدده"، أي أن يؤوله في أصناف التمييزات والتناقضات المألوفة لتفكيرنا، فقد المرء أكثر طبيعته الحقيقية. وقد جرّب كودرنغتن أول وأبرز محاولة تحديد سمات له حين وصفه بأنه ليس قوة غيبية وسحرية فحسب، بل قوة عقلية أو "روحية أيضاً". غير أن المظهر الإشكالي لهذا التحديد يظهر حتى في الأمثلة التي يقدمها عنه، لأنها تُظهر بوضوح أن محتوى فكرة المانا وبوصلتها لا يتطابقان على الإطلاق مع فكرتنا عن "الروحي"، سواء أفهمنا هذا الأخير بأنه شيء ذو خاصية شخصية، أو كمجرد شيء يحدده وجود حياة فيه، في مقابلة مع الطبيعة الجامدة غير الحية[1]. إذ ليس كل شيء حي، أو كل شيء روحي، يمتلك مانا، بل فقط الشيء الذي يوهب، لسبب أو لآخر، قوى فاعلة استثنائية،

---

(1) يبرهن هويت، من خلال مقارنة لغوية مفصلة، على أن الأوريندا عند الإيركواويين، أيضاً، لا تكافئ أفكارهم عن القوى الروحية أو قوى الحياة فحسب، بل هي تصور وتعبير نسيج وحده (المصدر المذكور، ص 44).

جامحة؛ فضلاً عن أن المانا قد تنتمي إلى الأشياء المجردة، إذا ما كشفت عن شكل نادر يستفز الخيال الأسطوري، ويرتفع بالتالي فوق عالم التجربة اليومية. لذلك يبدو أن فكرة المانا والتصورات المتنوعة التي ترتبط بها لا تتحدد بعالم موضوعات خاص (سواء أكان حيًّا أو جماداً، ماديًّا أو روحيًّا)، بل يجب القول إنها تشير إلى "سمة" معينة يمكن أن تُعزى إلى أكثر الموضوعات والأحداث تنوعاً، إذا كانت هذه فقط تستثير "الأعجوبة" الأسطورية وتبرز من الخلفية الاعتيادية للتجربة الدنيوية المألوفة. وكما يقول سودربلوم وهو يوجز نتائج تحليله المستفيض والدقيق للمفهوم: "للكلمات المقصودة [أي: مانا، مانيتو، أوريندا...إلخ] معنى ينطوي على استواء أضداد وفي العادة تترجم ترجمات متنوعة باعتبارها اللافت، والقوي جدًّا، والعظيم جدًّا، والقديم جدًّا، والقوي في السحر، والحكيم في السحر، والغيبي، والإلهي – أو بمعنى جوهري باعتبارها القوة، السحر، الشعوذة، الحظ، النجاح، الألوهية، المتعة"[1].

---

(1) Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens; Untersuchungen über die Anfänge der Religion (German ed. Leipzig,1916), p. 95.

ولا يمكن لهذه المعاني، المشتتة بعمق في حسِّنا المنطقي، أن توفر نوعاً من الوحدة إلا إذا تم البحث عن هذه الوحدة لا في نمط معين من المحتوى، بل في الموقف العقلي، أو التصور. فهي لا تتعلق بقضية "ماذا"، بل بقضية "كيف"؛ والعامل الحاسم هنا ليس موضوع الاهتمام، بل نوع الاهتمام المصوَّب عليه. فلا تدل المانا ونظائرها المتعددة على مسند أو محمول مفرد، محدَّد؛ بل نجد فيها جميعاً شكلاً خاصاً ومتماسكاً من الإسناد. ويمكن حقًّا أن يوصف هذا الإسناد بأنه الإسناد الأسطوري – الديني البدئي، ما دام يعبر عن "الأزمة" الروحية التي ينقسم بها المقدس عن المدنس، وينفصل عن دائرة الواقع الاعتيادي بالمعنى الديني الحيادي. ومن طريق عملية الانقسام هذه، يمكن القول فعلاً إن موضوع التجربة الدينية يُستحضر في الوجود، ويتأسس أولاً العالم الذي يتحرك فيه. وها نحن ذا قد وصلنا إلى العامل الجوهري في مشكلتنا العامة: لأن غرضنا الأصلي كان يتمثل في أن نعامل كلاً من اللغة والأسطورة كوظيفتين روحيتين لا تنفصلان عن عالم الموضوعات المعطاة، التي تنقسم بحسب "صفات" ثابتة ومنتهية، بل تنتجان فعلاً في البداية تنظيم

الواقع هذا وتجعلان من إيجاد هذه الصفات أمراً ممكناً. ويكشف مفهوم المانا والمفهوم السلبي الملازم له حول المحرَّم عن الطرق التي يتأثر بها هذا البناء في الأصل.

من هذه الواقعة التي نتحرك عليها هنا على مستوى لم يكتسب فيه بعد العالم الأسطوري والديني أي شكل ثابت، بل يقدَّم لنا في حالته الأولى، إذا جاز القول، نستطيع أن نكوِّنَ معرفة بالتلاعب المتعدد الألوان، والمختلف المشارب، في كلمة "مانا"، وفي مفهومها أيضاً. ومن الواضح تماماً أنه حتى محاولة تحديد فئة الكلمة التي تنتمي إليها تبدو وهي تواجه المصاعب في كل منعطف. ووفقاً لعاداتنا في التفكير والكلام، فإن أسهل الطرق تتمثل في أن نأخذها ببساطة كاسم. وهذا ما يجعل من المانا نوعاً من الجوهر، الذي يمثل قوام جميع القوى السحرية المتضمنة في الأشياء المفردة. فهي تخلق شيئاً موجوداً، موحَّداً، لكنه قد يوزع ذاته على كائنات أو موضوعات متنوعة. زد على ذلك أنه ما دامت هذه الوحدة تُفهَمُ ليس بصفتها موجودة فحسب، بل بصفتها حية ومشخَّصة أيضاً، فتضفي على مفهوم المانا فكرتنا الأساسية عن "الروح".. ولاحظوا الطريقة التي كانت تؤول فيها "المانيتو" عند "الألغونكيين"

و"واكاندا" عند "السيوكسيين" باعتبارها ليست سوى العلامة المحترمة على "الروح الكبرى"، التي يفترض المرء بالطبع أنهم يجلّونها بصفتها خالق العالم.

ولكن لم يتولد أي تحليل دقيق للكلمات ومعانيها في أي مكان عن هذا التأويل. وقد أظهر ـ بمعزل تماماً عن أي صنف من الوجود الشخصي، وهو ما لا يمكن تطبيقه فعليًّا بصرامة أبداً، أنه حتى المفهوم المجرد للشيء ذي الوجود الجوهري المستقل هو من الصرامة بحيث لا يمكن رده إلى الفكرة الهاربة المتملصة التي يراد الإمساك بها هنا. وهكذا لاحظ ماكغي، في ما يتعلق بـ"واكاندا" عند "السيوكسيين" بأن تقارير البعثات التبشيرية، التي عبَّرت وفقها عن مفهوم كائن أصلي شخصي، قد أبطلتها تماماً الدراسات اللغوية الأكثر علمية. "لدى هذه القبائل يُعزى خلق العالم والأشياء والسيطرة عليهما إلى "وا-كا-(نـ) دا" (يتنوع المصطلح من قبيلة إلى أخرى)، تماماً كما يعزى الحضور الكلي لدى القبائل الألغونكية إلى "ما-ني-دو" (مانيتو القدير عند "هياواثا")؛ ومع ذلك يُظهر البحث أن "وا-كا(نـ)دا" تنتحل مختلف الأشكال، وهي صفة أكثر مما هي كيان محدد. هكذا تكون الشمس لدى كثير من القبائل

"واكـا(نــ)دا" – ليـست "الـواكا(نـــ)دا"، ولا هـي "واكـا(نــ)دا" مـا، بـل فقط "واكا(نـ)دا"؛ ولدى القبائل نفـسها، يكـون القمر "واكا(نـ)دا"، وكذلك يكون الرعد والـبرق والـنجوم والـرياح والأرز ومخـتلف الأشـياء الأخـرى؛ بـل حتى الإنسان، ولا سيما الشامان، يمكن أن يكـون واكـا(نــ)دا أو واكـا(نــ)دا مـا. بالإضـافة إلى ذلـك، فـإن هـذا المـصطلح يُستعمل لوحوش الأرض الأسطورية والهواء والمياه؛ ووفق ما يراه بعض الحكماء فـإن البـسيطة أو الأرض، والعـالم السفلي الأسطوري، والعـالم العلـوي المثالي، إلخ، كلها كانت واكا(نـ)دا أو واكـا(نــ)دات. وهكـذا أيـضاً الأوثـان الفتشية والأشياء والـزينات الاحتفالية... وعلى غرار هذا، كان يعتبر كثير مـن الأشـياء والأمـاكن الطبيعـية ذات الـسمة المـثيرة واكـا(نــ)دا. كـان المـصطلح يُستعمل لجمـيع أصـناف الكـيانات والأفكـار، وكـان يُـستخدم (بتـنوعات في التـصريف أو مـن دونهـا) بـلا تمييـز كجوهـر أو صفة، وبقلـيل مـن الـتعديل كفعـل أو ظـرف. ومـن الجلي أن مـصطلحاً بهـذا التقلب لا يقبل الترجمة إلى لغة حضارة تـتطلب تمييـزات عالـية. ومن الجلي، أيضاً، أن الفكرة التي يعبر عنها المصطلح غير محددة على الإطلاق، ولا

يمكن لمفردة "الروح" أن تعبر عنها تعبيراً دقيقاً، ولا حتى "الروح الكبرى"؛ على الرغم من أن من السهل أن نفهم كيف ينساق الباحث السطحي، الذي تسيطر عليه المفاهيم الروحية المحددة، ويعوقه عدم التآلف مع اللسان الهندي، ويضلله الجهل بالتفكير التوجيهي الغامض، وربما تخدعه مصادره من المخبرين الوطنيين المتصنِّعين، أو المترجمون المستهترون ويدفعونه إلى تبني تأويل مغلوط لها وتأييده. ولعل المصطلح يترجم كـ"سرٍّ" بصورة أفضل من أيّ كلمة إنجليزية مفردة أخرى، ومع ذلك فهذه الترجمة محدودة للغاية وبالغة الضيق. فكما يستعملها الهنود "السيواويون" تدل "واكا(نـ)دا" أيضاً على نحو غامض على "السلطة" و"المقدس" و"القديم" و"الجلال" و"الحي" و"الخالد" وكلمات أخرى، ومع ذلك لا تعبر عن الأفكار التي تنقلها أي من هذه الكلمات بأيّ درجة من الكمال والوضوح فرادى أو مجتمعة، والواقع أنه لا توجد جملة إنجليزية ذات طول معقول يمكن أن تنقل الفكرة الأصلية التي يعبر عنها مصطلح واكا(نـ)دا"[1].

---

(1) ماكغي: "الهنود السيوانيين"، التقرير السنوي الخامس عشر لمكتب الإثنولوجيا (معهد سمثسون)، ص 128.

ووفقاً لما توصل له الإثنولوجيون والفيلولوجيون، فإن الشيء نفسه يصحّ إلى حد كبير على "الاسم الإلهي" في لغات "البانتو"، والحدس الأساسي الذي يجسده. وتقدم هذه الألسنة معياراً خاصاً يمكننا أن نقيّم به التصور المعني؛ لأن لغات "البانتو" تقسِّم الأسماء جميعاً إلى فئات مختلفة، وحين تجري تمييزاً حاداً بين الأسماء الشخصية وغير الشخصية، يسمح لنا إدراج "الاسم الإلهي" تحت واحد من هذه العناوين أن نستخلص مباشرة السمة التي يدل عليها. والواقع أن كلمة "مولونغو"، التي قبلها مبشرونا باعتبارها مكافئاً لكلمة "الله"، تُنسب في لهجة البانتو الشرقية، مثلاً، إلى الفئة غير الشخصية من الأسماء، التي تدمجها سابقة فيها أو سمات شكلية أخرى معها. وبالطبع، فإن هذه الواقعة نفسها تظل تسمح بتأويل آخر؛ إذ يظل من الممكن تصوير مثل هذه الخواص اللغوية باعتبارها علامات على انحلال، تدل على تراجع في الوعي الديني. مثلاً، يقول روئيل في قواعده للغة "الشامبالا": "لقد ضاع تصور الله ككائن شخصي من الناحية العملية لدى هنود الشامبالا؛ فهم يتحدثون عن الله بصفته روحاً غير شخصية، تحل في الطبيعة كلها. يعيش "مولونغو" في الغابة، في

الأشـجار المتفـرقة، في المـرتفعات، في الكهوف، في الحـيوانات المتوحـشة (الأُسُود، الأفاعي، القطط)، في الطـيور، في اليعاسيب، إلخ. فعند مثل هذا "المولونغو" لا يمكن وجود مكان لفئة الأنا (أي الفئة الشخصية)"[1].

(1) Roehl, Versuch einer systematischen Grammatik der schambala- sprache (Hamburg, 1911), pp. 45.

ويتوافر تقرير مهم آخر حول الطبيعة "اللاشخصية" لمفهوم مولونغو لـدى هيثـرويك في نـبذته عـن اسـتعماله عـند الـياويين في أفريقيا الـبريطانية الوسطى: "في استعمالها وشكلها الأصليين لا تدل كلمة "مولونغـو" علـى شخـصية، لأنهـا لا تنتمـي إلى فـئة الأسمـاء الشخـصية... بل يدل شكلها بالأحرى على حالة أو خاصّية متأصلة في شيء ما، كالحياة أو الصحة المتأصلة في الجسد. ولدى القبائل المتـنوعة الـتي مـا زالـت تـتداول الكلمـة كمـا وصـفناها، تبنّـى المبـشرون هـذه الكلمـة للدلالـة علـى "الله". غـير أن الـياوي غير المـتعلم يـرفض أن يعـزو لهـا أيّ فكرة تجعلها تتصف بالشخصية. وعـنده أنها أكثر من مجرد سمة أو ملكة للطبيعة البشرية. وقد وسع أهميـتها حـتى تـضم عالم الروح برمته. وذات مرة حين حاولت أن أنقـل لـشيخ يـاوي شخـصية الألوهـية بالمعنى المسيحي للكلمة، مـستخدماً مفـردة "مولونغـو"، بـدأ مـستمعي بالحـديث عن "تشي مولونغـو" أو "الـسيد الله"، وهو ما يظهر أن الكلمة في الأصل لديه لا تـنقل أية فكرة عن الشخصية التي وصفتها له. هيثرويك: "بعض الاعـتقادات الإحيائية لدى الياويين في أفريقيا البريطانية الوسطى"، مجلـة المعهـد الأنثروبولوجـي في بريطانيا العظمى وآيرلندا، 32، 1902، ص 94.

غير أن هناك تأويلاً مناقضاً تماماً لهذا قدمه ماينهوف، الذي يوجز نتائج تحليل مضنٍ لمفهوم "مولونغو" في ضوء الدراسات الدينية واللغوية، بحيث صارت الكلمة تدل، في المقام الأول، على أرواح الأسلاف، ومن ثمّ على القوة التي تفيض من تلك البقعة. "غير أن هذه القوة تظل شيئاً شبحيًّا؛ إذ لا يتم تشخيصها، وبالاستناد إلى ذلك فهي لا تُعامل نحوياً ككيان شخصي، إلا حيث يُقدّم دين أجنبي تصوراً مبرزاً عن طبيعته"[1]. والنماذج من هذا النوع مضيئة لنا بالذات لأنها تظهر لنا أن مستوى التصور الأسطوري الذي نجد أنفسنا فيه هنا يقابل مستوى من التصور اللغوي قد لا نعزو إليه مقولاتنا اللغوية الجاهزة، وتصنيفاتنا الفظة للكلمات المتميزة تميزاً حادًّا. ولو أننا عزونا مثيلاً لفظيّاً للتصورات الأسطورية، موضوع النقاش هنا، لوجب علينا أن نعود إلى أكثر مستويات التعجب بدائية[2]. وبهذه الطريقة تستعمل المانيتو عند الألغونكيين

---

(1) Meinhof, "Die Gottesvorstellung bei den Bantu," Allgemeine Mission- Zeitschrift, vol. 50 (1923), p. 69.

(2) في بعض الحالات القليلة يمكن متابعة هذا الارتباط حتى من الناحية الاشتقاقية. هكذا يستقي برنتن واكاندا السيوكسيين من حالة تعجب نتيجة ذهول أو حيرة (أديان الشعوب البدائية، ص 60).

والمولونغو عند البانتو، كتعجب لا يدل على شيء بقدر ما يدل على انطباع معين، وتستعمل لتلقي أيّ شيء استثنائي أو عجيب أو غريب أو مخيف[1].

عند هذه النقطة يستطيع المرء أن يرى كم يتقدم مستوى الوعي الذي يولِّد هذه الأشكال اللفظية حتى على المستوى الذي يتم فيه إنتاج "الآلهة المؤقتة" ويسبقه؛ لأن الإله المؤقت، على الرغم من انتقاليته، هو دائماً شكل شخصي، فردي، في حين أن المقدس هنا والإلهي، الذي يطوِّق الإنسان برعب أو إعجاب مفاجئ، ما زال يحتفظ بما يمكن أن يسميه المرء بسِمة

---

(1) بحسب تقرير أعده روجر وليامز، واستشهد به سودربلوم (المصدر المذكور، ص 100)، فمن المعتاد لدى الألغونكيين، حين يرون شيئاً غير اعتيادي لدى الرجال أو النساء أو الطيور أو الوحوش أو الأسماك، أن يهتفوا: "مانيتو" بمعنى "ذلك إله". وحين يتحدثون إلى بعضهم عن سفن بريطانية أو مبان كبرى، وعن حرث الحقول، وبالذات عن الكتب والرسائل، يختمون كلامهم بالقول: "مانيتووك": "تلك آلهة" أو "كومانيتووك" (أنت إله). وقارن هذا خصوصاً بما يقوله هيثرويك (المصدر المذكور، ص 94): "تُعد مولونغو الفاعل المسؤول عن أي شيء غامض وسري. إنه مولونغو، يهتف الياوي حين يُعرض عليه أي شيء يتخطى نطاق فهمه. وقوس قزح هو دائماً مولونغو على الرغم من أن بعض الياويين بدأوا يستخدمون المفردة المانغانية: "يوتا وا ليزا": (اسجد لليزا).

لا شخصية تماماً و"مغفلة". غير أن هذا الحضور الذي لا يُسمّى يشكِّل الخلفية التي يمكن أن تحدث فيها الصور الشيطانية أو الإلهية المحددة. وإذا كان "الإله المؤقت" هو الشكل الفعلي الأول الذي ينشئه الوعي الأسطوري – الديني الخلاق، فإن هذه الفعلية تقوم، مع ذلك، في الفاعلية العامة للشعور الأسطوري – الديني[1]. وانقسام عالم "المقدس" عن عالم "المدنس" هو اللازم الضروري لأيّ ألوهية محددة مهما يكن نوعها. كأن تقف الذات باهتة في الجو الأسطوري – الديني الذي يطويها طيًّا، والذي تعيش وتتحرك فيه الآن؛ ولا يستدعي خلق شيطان أو إله من هذا الجو المشحون سوى شرارة، أو لمسة. وقد تكون حدود هذه الكائنات الشيطانية غامضة دائماً، ومع ذلك فإنها تشير إلى الخطوة الأولى في اتجاه جديد[2].

---

(1) هذا التعبير عن "الفاعلية" قد تبناه إراديًّا أولئك الذين يريدون وصف تصور المانا وأفكارها المرتبطة بها؛ انظر مثلاً: تعريف هويت (المرجع المذكور، ص 38): "أويندا هي الفاعلية الافتراضية أو إمكان إحداث النتائج على نحو سري وغامض". انظر أيضاً الخطاب الرئاسي في تقرير الجمعية البريطانية لتقدم العلوم، يورك، 1906، ص 678.

(2) مرة أخرى يمكن العثور على أمارات هذا "اللاتحدُّد" في اللغة، في الطرق التي كثيراً ما يشار بها إلى الطبائع الشيطانية، على سبيل

عند هذه النقطة، ينحرف التفكير الأسطوري عن مرحلته الأصلية "المغفلة" إلى النقيض المباشر تماماً، أي طور "تعدد الأسماء". لقد كان كل إله يضمّ في ذاته ثروة فياضة من الصفات، التي كانت تنتمي من قبل إلى الآلهة الخاصة التي اجتمعت في إله واحد جديد. على أن الخليفة الجديد لا يرث جميع صفاتها فحسب، بل يرث أسماءها أيضاً، ليس بصفتها اسماً خاصاً له، بل كألقاب له، لأن اسم الإله وطبيعته هما شيء واحد بعينه. وهكذا، فإن تعدد أسماء الآلهة الشخصية هو سمة جوهرية في وجودها نفسه. "عند الشعور الديني، يُعبَّر عن قوة الإله في كثرة ألقابه وتسمياته؛ فتعدد الأسماء مطلب أولي بالنسبة إلى إله من النسق الشخصي الأسمى"[1]. ففي الكتابات المصرية، تظهر إيزيس

= المثال، في لهجات البانتو لا تنطوي أسماء مثل هذه الكائنات على سابقة الفئة الأولى، التي تضم أسماء "الأشخاص المستقلين"؛ بل هناك بدلاً من ذلك سابقة منفصلة، تستخدم، بحسب ماينهوف، للأرواح، بقدر ما تعتبر "ليس أشخاصاً مستقلين بل بصفتها ما يحيي الأشخاص أو يصيبها؛ وهكذا يستخدمونها للعلل والأمراض وكذلك للدخان والنار والأبخرة أو القمر أو القوى الطبيعية". انظر:

Meinhof, Grundzuge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, Berlin, 1906, pp. 6 f.

(1) Usener, Götternamen, p. 334.

بـصفتها ذات الألـف اسـم، وعـشرة آلاف اسـم، ذات آلاف الأسماء (myrionymia)[1]؛ وفي القرآن تجد قدرة الله التعـبير عـنها في "أسمائه المائة". وتتضح هذه الثروة مـن الأسمـاء الإلهـية في الـديانات الأمريكية الأصلية، أيضاً، ولا سيما في الديانة المكسيكية[2].

مـن هـنا يمكـن أن يقـال إن مفهوم الألوهية يتلقى فعـلاً أول تطـور وثراء عيني ملموس له من خلال اللغة. وحين ينبثق إلى نور الكلام الساطع، يكفُّ بالتالي عن أن يكـون مجـرد خـط فاصـل وظل. غير أن دافعاً مناقضاً، أيـضاً، متأصـلاً في طبـيعة اللغة، يستيقظ من جديد في هـذه العملـية؛ لأن الكـلام كمـا يـنطوي علـى ميل إلى

---

(1) وحـول تعـبير "إيـزيس ذات آلاف الأسمـاء" الـذي يـرد أيـضاً في النقوش اللاتينية، انظر:

Wissowa, Religion und Kultus der Römer, vol. 2, p. 91.

وفي الممارسـة الـسحرية، أصـبح هـذا المفهوم عن "تعدد أسماء" الآلهـة عـادة متبعة، وهكـذا نجـد في الصيغ السحرية والصلوات المـصرية مـن العهـد الـيوناني مخاطـبات ديونيـزيوس وأبولو التي تُدعـى فـيها الأسماء المتعددة لتنتظم في نسق ألفبائي، بحيث يمثل كل سطر حرفاً من الألفباء. حول التفاصيل، انظر:

Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, Sec. 684, p. 175.

(2) للتفاصيل انظر: برنتن: أديان الشعوب البدائية، ص 99.

التقسيم، والتحديد، والتثبيت، ينطوي أيضاً على ميل إلى التعميم بما لا يقل عن ذلك قوة. وهكذا يصل العقل الأسطوري أخيراً، مستهدياً باللغة، إلى نقطة لا يعود فيها راضياً بهذا التنوع والكثرة والامتلاء العيني للصفات والأسماء الإلهية، بل يسعى إلى أن ينال، من خلال وحدة الكلام، وحدة فكرة الإله. ولكن حتى هنا لا يستقر عقل الإنسان راضياً؛ فوراء هذه الوحدة، يجهد للحصول على مفهوم للوجود لا يحدُّه أي تجلٍّ معين، ولذلك لا يمكن التعبير عنه بأيّ كلمة، ولا يسمى بأيّ اسم.

هنا تكتمل دورة التفكير الأسطوري - الديني. غير أن البداية والنهاية لا تتشابهان؛ لأننا تقدمنا من عالم اللاتحدُّد الخالص إلى عالم العمومية الحقيقية. فالإلهي، بدلاً من أن يدخل في خضم الصفات والأسماء الخاصة، أي أشكال الظواهر البهيجة، يجري إشراكه في هذا العالم باعتباره شيئاً من دون صفات، لأن أيّ "صفة" مجردة ستحد من جوهره الخالص، فكل تحديد نفي (omnis determinatio est negatio). وتنفرد عبادة التصوّف، في جميع العصور ولدى جميع الشعوب، في كونها تتشبث مراراً وتكراراً بهذه المشكلة العقلية

المـزدوجة، أعـني مهمـة الإلمام بالإلهي في كلِّيته، في أسمـى واقع داخلي له، وتتحاشى مع ذلك أي تعيين في الاسم أو الصورة. وهكذا يتجه التصوف بأسره نحو عالم يتخطـى اللغـة، عـالم يـشارف على الصمت. فالله، كما كـتب المعلـم إيكهـارت، هـو "الأرض البـسيطـة، والصحـراء الساكنة، والسكون البسيط" (der einveltige grunt, die stille wueste, die einveltic stille)؛ "تلك هي طبيعته، وهو طبيعة واحدة"[1].

يتـبين العمـق الروحـي للغـة وقـوتها بياناً جليًّا في حقـيقة أن الكـلام نفـسه هو الذي يمهد الطريق للخطوة الأخـيرة الـتي يـتعالى بها هو نفسه. ويتمثل هذا الإنجاز الأصـعب والأخص من طريق مفهومين أساسيين قائمين علـى اللغـة، همـا مفهـوم "الوجـود" ومفهوم "الذات". ويـبدو أن كلـيهما ينتمـيان، في دلالـتهما الكاملـة، إلى تطـور متأخـر نـسبيًّا للغـة؛ إذ يكـشفان، في أشـكالهما النحوية، عن آثار المصاعب التي واجهها التعبير اللفظي بـوجه هـذه المفاهـيم، ولم يـستطع الـسيطرة علـيها إلا

(1) See Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhuderts, vol. II: Meister Eckhardt (Leipzig, 1857); p. 160.

بـدرجات بطيـئة. وفي ما يتعلق بمفهوم "الوجود"، تبين نظـرة خاطفـة إلى الـتطور والمعـنى الاشـتقاقي الأصلي لفعـل الكيـنونة في أكثـر اللغـات كـيف توصـل التفكير المـتجه لفظـيًّا علـى نحـو مـتدرج تمامـاً إلى التمييز بين "الوجود" (being) و"الوجود المتعين" (being-so). ففعل الكيـنونة (is) يـرجع بـلا كلـل تقـريباً إلى معـنى أصلي ملمـوس حـسيًّا؛ وبـدلاً من نقل مجرد الوجود أو حالة عامـة من الكينونة، كان يدل في الأصل على نوع خاص أو شـكل مظهر؛ وبالذات على الوجود في مكان معين، في نقطة مكان معينة[1].

والحـال حـين يحقـق نمـو اللغـة تحريـر مفهـوم "الوجـود" مـن اقتـرانه بـشكل وجـود متعين، فإنه يوفر للفكـر الأسطوري – الديني وسيلة جديدة، وأداة عقلية جديـدة. صـحيح أن الـتفكير الـنقدي أو "الاسـتطرادي" يتقدم في النهاية إلى نقطة يبدو فيها التعبير عن "الوجود" بـصفته التعـبير عـن "علاقـة"، إذا ما تحدثنا على طريقة كـانط، بحـيث لا يعـود "الوجـود" "محمـولاً أو مـسنداً ممكـناً لشيء"، وبالتالي لا يعود صفة لله، ولكن بالنسبة

---

(1) يمكـن العـثور علـى توضـيحات وبـراهين لهـذا المبدأ في كتابي: فلسفة الأشكال الرمزية، ج3، ص 287.

إلى الفكر الأسطوري، الذي لا يُجري مثل هذا التمييز، يظل "جوهريًّا" حتى في أسمى توصلاته، ليس كون "الوجود" محمولاً فحسب، بل كونه يصبح فعلاً في مرحلة من مراحل تطوره "محمول المحمولات"؛ إذ إنه يصبح التعبير الذي يتيح للمرء أن يُدرِجَ جميع صفات الله تحت نسيج واحد. وحيثما تظهر الحاجة، في تاريخ الفكر الديني، إلى "وحدة الألوهية"، فإنها تنطلق من التعبير اللغوي عن الوجود، وتجد دعامتها الأكيدة في "الكلمة". ويمكن متابعة مساق هذا التفكير الديني حتى في الفلسفة الإغريقية، وحتى لدى أكسينوفانس، نجد "وحدة الله" مشتقة ومبرهناً عليها من "وحدة الوجود". غير أن هذا الارتباط لا ينحصر على الإطلاق بالتأمل الفلسفي؛ فهو يرجع إلى أقدم المدونات المعروفة في تاريخ الدين. ففي النصوص المصرية المبكرة، وبين جميع الآلهة والحيوانات التي تشكل مجمع الآلهة المصري، نواجه فكرة "الإله الخفي"، الذي يشار إليه في النقوش بصفته "الواحد" الذي لا يعرف أحد شكله، ولم يكتشف أحد صورته؛ "إنه سرٌّ عند خليقته"، "اسمه سرٌّ على أبنائه". وما من تسمية يمكن أن تصح عليه سوى تسمية واحدة، بالإضافة إلى تسمية "الخالق"، أو "فاطر"

الناس والآلهة، وهي تسمية "الوجود" الخالص. فهو يُنجِبُ ولا يُنجَبُ، ويلد ولا يولد، وهو "الوجود"، وهو "الثابت" في كل شيء، و"الباقي" في كل شيء. وهكذا فهو "منذ البدء"، "يوجد من الأول"؛ بعد أن كان تحقق كل ما هو موجود[1]. هنا تحلّ جميع الأسماء الإلهية المتفرقة، والعينية، والفردية في الاسم الواحد "للوجود"؛ فالإلهي يستبعد من ذاته كل الصفات المتعينة، إذ لا يمكن وصفه بأيّ شيء سواه، ولا يمكن أن يُحمَلَ على ذاته سوى ذاته.

هنا لم يعد يفصلنا سوى خطوة واحدة عن الفكرة الأساسية في التوحيد الحقيقي. وتتحقق هذه الخطوة حالما تنقلب الوحدة التي كنا ننشدها حتى الآن عبر العالم الموضوعي، وعبّرنا عنها بألفاظ موضوعية، إلى جوهر ذاتي، فلا يجري تناول معنى الألوهية من خلال وجود الأشياء، بل من خلال وجود "الشخص" أو "الذات". وما قيل عن تعبير "الوجود" يمكن قوله أيضاً عن تسمية "الأنا"، فيمكن العثور عليها بالتدريج في مساق تكوين اللغة، وكان يجب اشتقاقها ببطء وتؤدة من

(1) قارن المنتخبات والترجمات من النقوش، لدى بروغش: الدين والأساطير لدى قدماء المصريين، ص 56، 96.

البدايات الحسية العينية الخالصة. ولكن حالما تتم صياغة التعبير "أنا" في النهاية، يكون الفكر الديني قد حصل على مقولة جديدة. ومرة أخرى فإن اللغة الدينية هي التي تستولي على التعبير الجديد، وتستخدمه، كأنه هو مرتقى للوصول إلى ذروة روحية جديدة. ويظهر "الإسناد الذاتي" في كشف الإله عن ذاته من خلال الصيغة التي تتكرر باستمرار "أنا هو..."، التي تكشف عن مختلف مظاهر وجوده، في مصر وبابل؛ وتتطور فيما بعد، في مراحل متأخرة، إلى شكل أسلوبي نمطي للتعبير الديني[1]. ولكن لا يُعثر على شكلها النهائي حتى تستبعد جميع الأشكال الأخرى؛ حيث يكون اسم الإله الوحيد، بالاستناد إلى ذلك، هو اسم "الذات". فحين كشف الله عن نفسه إلى موسى، وسأله موسى عن الاسم الذي يجب أن يبلِّغه للإسرائيليين، إذا سألوه أي إله أرسله لهم، كان الجواب: "أنا الذي هو أنا. هكذا تقول لهم: أنا الموجود أرسلني إليكم" [في الترجمة العربية: "أهيه الذي أهيه...أهيه أرسلني إليكم"]. فمن خلال هذا

---

(1) حول أصل هذا الشكل وانتشاره انظر الدراسات الموسعة لنوردن (النافعة أيضاً لدارسي الفلسفة الدينية): الآلهة اللا- أدرية، ص 177، 207.

التحويل وحده من الوجود الموضوعي إلى كينونة ذاتية يمكن الارتقاء بالألوهية فعلاً إلى عالم "المطلق"، إلى حالة لا يمكن التعبير عنها من خلال أيّ مماثلة مع الأشياء أو أسماء الأشياء. وأدوات الكلام الوحيدة التي تبقى للتعبير عنه هي الضمائر الشخصية: "أنا هو؛ أنا الأول، والآخر"، كما هو مكتوب في الأسفار النبوية[1].

وأخيراً، يلتقي خطّا التأمل، الخط الذي يستعمل فكرة "الوجود"، والخط الذي يستعمل فكرة "الذات"، ويجتمعان في خط واحد في تأملات الهند. فهذه الفلسفة، أيضاً، تأخذ نقطة انطلاقها من "الكلمة المقدسة"، أي "البراهما". ففي الكتب "الفيدية"، ينبغي أن يخضع الوجود بأسره، بما فيه الآلهة، لقوة هذه "الكلمة المقدسة". وتتحكم "الكلمة" بمساق الطبيعة وتوجهها؛ وتهب المعرفة بها وامتلاكها للمريد قوة يسيطر بها على كل شيء في العالم. ففي البداية، تُعامَل كشيء جزئي، يخضع له طور متعين من الوجود؛ وفي استعمالها، على الكاهن أن يراقب حتى أكثر التفاصيل دقة؛ فكل انحراف ولو في مقطع واحد، أو تغيير ولو

---

(1) أشعيا، 48: 12، وانظر 43: 10. وحول دلالة القول: "أنا مَن..."، وانظر: غولدزيهر: أساطير العبرانيين (لايبزغ، 1876)، ص 359.

في الإيقاع أو الوزن، من شأنه إفراغ الصلاة من فاعليتها. غير أن التقدم من "الفيدات" إلى "الأوبانيشاد" يظهر لنا كيف تتحرر "الكلمة" بالتدريج من هذه الدائرة السحرية، وتصبح قوة عقلية تشمل الكل. فمن جواهر الأشياء الجزئية المتعينة، المعبّر عنها في دلالاتها العينية المنفصلة، يرتفع الفكر الإنساني إلى الوحدة التي تضمها جميعاً. وهكذا فإن قوة الكلمات المفردة يتم استقطارها لتصب في قوة "الكلمة" بما هي كذلك، أي "البراهما"[1]. وفي هذا، يتم تمثيل كل وجود جزئي، وكل شيء يبدو أن له "طبيعته" الخاصة؛ ولكن بفضل هذا الانضواء والتضمين يُجرَّد في الوقت نفسه من "طبيعته". وبغية التعبير عن هذه العلاقة، ينساق التأمل

(1) حول المعنى الأساسي للبراهما بصفتها "الكلمة المقدسة"، وكصلاة ورُقْية، انظر:

Oldenberg, in the Anzeiger für indogermanische Sprach = und Altertumskunde, vol. VIII, p. 40; also Oldenberg, Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus (Gottingen, 1915), pp. 17.

وهناك تفسير مباين إلى حد ما قدمه هوبكنز، الذي يعد مفهوم القوة الفكرة الأساسية للبراهما، ويعتقد أن هذا المفهوم انتقل لاحقاً إلى الكلمة كصلاة، بفاعليته السحرية. (هوبكنز: أصل الدين وارتقاؤه، نيوهافن، 1923، ص 309).

الديني مرة أخرى إلى مفهوم "الوجود"، الذي يستحضره الأوبانيشاد، في محاولة للإلمام بمعناه المجرد، الآن في نوع من الشكل المكثف أو الفاعلية الأسمى. ومثلما قابل أفلاطون "الأونتا" (όυτα)، أي عالم الأشياء التجريبية، بـ"الأونتوس أون" (όυτως όυ)، أي "الوجود" الخالص "للفكرة المثالية"، كذلك نجد في الأوبانيشاد عالم الوجود الجزئي يقابل "البراهما" بصفتها "الوجود-في-الوجود" ("ساتياسيا ساتيام")[1].

والآن يلتقي هذا التطوير ويتغلغل مع الآخر، الذي ينطلق من القطب المضاد: أي التقدم العقلي الذي لا يعامل "الوجود" بل "الذات" كمفتاح للفكر الديني. وكلاهما يلتقي في الهدف نفسه؛ لأن "الوجود" و"الذات"، أو "براهما" و"آتمان"، لا يختلفان إلا في التعبير، وليس في المحتوى. "فالذات" هي الشيء الوحيد الذي لا يشيخ ولا ينقضي، أي الخالد الذي لا يتغير، ولذلك فهي "المطلق" الحقيقي. ولكن باتخاذه هذه الخطوة الأخيرة، من خلال المماهاة بين "براهما"

---

(1) يمكن العثور على أمثلة لدى:
Deussen, Philosophie der Upanishads (Leipzig, 1899). pp. 119 ff.

و"آتمان"، فصم الفكر والتأمل مرة أخرى روابطه الأصلية - أعني روابط اللغة - لأن الكلمات لا تعود تقوى على الإمساك بوحدة "الذات" و"الموضوع" والاحتفاظ بها. فاللغة صارت تتذبذب الآن بين الذاتي والموضوعي، وتتحرك من أحدهما إلى الآخر، ثم تعود من الثاني إلى الأول؛ غير أن هذا يعني أنها حتى عند الجمع بين الاثنين تظل دائماً تتعرف عليهما كفكرتين منفصلتين. وحين يُنكر التأمل الديني هذا التمييز، فهو يدعي الاستقلال عن قوة الكلمة وهداية اللغة؛ لكنه بالتالي يصل إلى المتعالي، الذي لا يمكن أن تبلغه ليس فقط اللغة وحدها، بل التصور أيضاً. والاسم الوحيد، والدلالة الوحيدة التي تبقى أمام هذه "الوحدة الشاملة" هو تعبير النفي. "فالوجود" هو "آتمان"، الذي يُدعى "لا، لا"؛ وفضلاً عن هذا "فهو ليس كذلك"، فما من شيء وراءه، وما من شيء أسمى منه. وهكذا فإن ثورة العقل هذه، التي تفصم عرى الارتباط بين اللغة والفكر الأسطوري – الديني، لا تمضي إلا لكي توضح مرة أخرى مدى قوة هذا الارتباط؛ إذ إن الأسطورة والدين حين يريدان أن يتعاليا على أخدود اللغة، يبلغان حدود قوتهما الإبداعية والتكوينية.

حين نشر ماكس مولر، عام 1878، محاضراته "عن أصل الدين ونموّه"، تعلم بقوة من التقارير الأولى التي تلقاها في رسالة من كودرنغتن حول المانا عند الميلانزيين، التي استخدمها لدعم أطروحته الأساسية في فلسفة الدين، وهي الأطروحة التي تقوم على أن الدين بأسره يتأسس في قوة العقل الإنساني على الإمساك بـ"اللامتناهي". يقول: "ما أُمسك به هو أنه مع أي إدراك متناهٍ هناك إدراك ملازم له، أو، إذا بدت هذه الكلمة مفرطة القوة، عاطفة ملازمة له أو إظهار للامتناهي؛ أي إنه مع أول فعل لمس، أو سماع، أو رؤية، ننتقل إلى احتكاك، ليس مع عالم مرئي فحسب، بل في الوقت نفسه مع كون غير مرئي".

وفي كلمة "مانا"، التي أوّلها بأنها "الاسم البولينيزي للامتناهي"، رأى واحداً من أقدم التعبيرات وأكثرها بساطة عما كانه تصور الإنسان للامتناهي في أكثر مراحله بدائية"[1].

---

(1) انظر: فردريك ماكس مولر: محاضرات حول أصل الدين ونموه (الطبعة الجديدة، لندن، 1898)، ص 46.

لقد دمر اطلاعنا المتزايد على العالم الأسطوري – الديني، الذي ينتمي إليه تصور المانا والتعبير عنه، تدميراً كاملاً هالة اللاتناهي والعلو عن الحسية التي كانت تحيط بالكلمة، كما فهمها مولر؛ فقد أظهر لنا كيف تقوم "ديانة" المانا ليس على الإدراك الحسي فحسب، بل على الرغبات الحسية، لمصالح عملية "متناهية" على نحو مطلق[1]. والحقيقة أن تأويل مولر لم يكن ممكناً إلا لأنه ساوى بين "اللامتناهي" و"اللامحدد"، أو "المتطاول" و"اللامحدود"[2]. غير أن سيولة مفهوم المانا، التي تجعل من الصعب علينا الإلمام به، أو العثور على أي مكافئ لفظي له في نموذجنا اللغوي، لا علاقة له من أي نوع بالفكرة الفلسفية أو الدينية عن "اللامتناهي". وحين يعلو اللامتناهي على إمكان التحديد اللفظي الدقيق، كذلك

---

(1) يقول مولر، وهو يقتبس من رسالة من كودرنغتن: "كل ديانة الميلانزيين تتكون في الواقع حين يتمكن المرء من تحقيق هذه المانا لنفسه، أو يتيحها لمنفعة شخص آخر، أي بقدر ما تستمر الممارسات الدينية والصلوات والتضحيات".

(2) "ما أود البرهنة عليه في سياق هذه المحاضرات هو أن اللامتناهي واللامحدود هما في الواقع اسمان لشيء واحد" (المصدر المذكور، ص 36).

يظل اللامحدد قاصراً عن مثل هذا التثبيت؛ إذ تتحرك اللغة في المملكة الوسطى بين "اللامحدد" و"اللامتناهي"؛ فهي تحوِّل غير المحدد إلى فكرة محددة، ثم تحتفظ به داخل عالم التحديدات المتناهية. وهكذا توجد، في عالم التصور الأسطوري والديني، أنساق مختلفة مما "يجل عن الوصف"، يمثل أحدها أدنى حد للتعبير اللفظي، ويمثل الآخر أعلى حد له؛ ولكن بين هذين القيدين، اللذين تقررهما طبيعة التعبير اللفظي نفسه، تستطيع اللغة أن تتحرك بحرية كاملة، وتكشف عن كامل ثروة قوتها الإبداعية وتمثيلها العيني.

هنا مرة أخرى، يبين العقل الصانع للأساطير نوعاً من الوعي بالعلاقة بين نتاجه وظاهرة اللغة، وإن كان يتميز بأنه يستطيع التعبير عن هذه العلاقة لا بألفاظ منطقية مجردة، بل من خلال الصور فقط. فهو يحوِّل الفجر الروحي الذي يحدث مع حلول اللغة في واقعة موضوعية، ويقدمها بصفتها عملية ظاهرة كونية. يعلق جان بول في مكان ما قائلاً: "يبدو لي أنه مثلما تنجرف الحيوانات مع العالم الخارجي كأنما هو بحر متلاطم الظلمات، كذلك الإنسان، أيضاً، قد يضيع في اللمعان المترامي للتصورات الخارجية، حتى لا يستطيع أن يقسم

ذلك السطوع الغامض إلى نجوم أبراج من خلال فاعلية اللغة، وهكذا يحلّ كل شيء إلى أجزائه أمام وعيه".

وهذا الانبثاق من اكتمال الوجود الغامض إلى عالم الأشكال الواضحة، المحددة لفظيًّا، يتمثل في النمط الأسطوري، في الطراز الصوري الخاص به، بصفته التناقض بين العماء والخلق. ومرة أخرى فإن الكلام هو الذي يصنع هذا الانتقال من قالب الوجود المجرد عن الملامح إلى شكله وتنظيمه. هكذا تصف أسطورة الخليقة البابلية – الآشورية العماء باعتباره الوضع الذي كان عليه العالم حين كانت السماوات في الأعالي "لم تُسمَّ باسم" بعد، ولم يُعرف على الأرض اسم لأيّ شيء. وفي مصر أيضاً يسمى زمان ما قبل الخلق باسم الزمان الذي لم يوجد فيه إله ولم يعرف فيه اسم لأيّ شيء[1].

يظهر من حالة اللاتحدد هذه الوجودُ المحدد الأول حين ينطق الإله الخالق باسمه الخاص، وبفضل القوة التي تسكن في تلك الكلمة يدعو نفسه إلى الوجود. ويُعبَّر عن الفكرة القائلة بأن هذا الإله هو سببه

---

(1) A. Moret, Le Ritual du culte divin journalier en Egypte (Paris, 1902), p. 129.

الخـاص، وبالتالـي فهـو حقاً "علة ذاته" (causa sui)، تعـبيراً أسـطوريًّا في قصة أصله من خلال القوة السحرية لاسمـه. فقـبله لم يوجد إله، وإلى جواره لم يوجد إله، "لم تكن له أمٌّ لتصنع له اسمه، ولا أبٌ نطق به قائلاً: أنا أنجبـتك"[1]. في "كتاب الموتى الفرعوني"، يجري تمثيل إلـه الـشمس "رع" بصفته خالق نفسه بمعنى أنه مَن يهب لنفـسه أسمـاءه، أي سماتـه وقـواه[2]. ومـن قوة الكلام الأصـلية هـذه الـتي تسكن في الصانع يظهر كل ما عداه ممـا لـه وجـود وكيـنونة محددة؛ فحين يتكلم، يتسبب بميلاد الآلهة والبشر[3].

---

(1) من بردية ليدن، انظر: موريه: ديانات الأسرار المصرية، ص120.

(2) كتاب الموتى (تحرير: نافيل)، 17، 6؛ انظر أيضاً: إيرمان: الديانة المصرية (برلين، 1909)، ص 34.

(3) قـارن هذه الفقرة بالأمثلة التي يقدمها موريه في مقطع "سر الكلمة الخالقـة" مـن كتابه "ديانات الأسرار المصرية"، ص 103؛ وأيضاً: لبسيوس: أقدم نصوص كتاب الموتى، ص 29. أما كيف اجتمعت هـذه الفكـرة المـصرية عن القوة الخالقة للكلمة بالأفكار الأساسية والتـصورات في الفلـسفة الإغـريقية، وما الذي عناه هذا الاجتماع في تطـور الفكـرة المـسيحية عن اللوغوس، فأمر تناوله رايزنشتاين في كتابه:
Zwei religions-geschichtliche Fragen (Strasburg, 1901), esp. pp. 80.

ترد الموضوعة نفسها، مع إجراء بعض التحويل وإحداث عمق جديد في المعنى، في رواية الكتاب المقدس عن "الخلق". فهنا، أيضاً، تكون كلمة الله هي التي تفصل النور عن الظلمة وتكوِّن السماوات والأرض. أما أسماء المخلوقات الأرضية فلم يعد "الخالق" يعطيها مباشرة، بل صار عليها أن تنتظر إعطاءها من "الإنسان". فبعد أن خلق الله وحوش البرية وطيور السماء، جلبها إلى الإنسان، ليرى ماذا سيسميها. "وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية، فهو اسمها" (التكوين 2: 19). وبفعل التسمية هذا، صار الإنسان يمتلك العالم ماديًّا وعقليًّا أيضاً، ويخضعه إلى معرفته وحكمه. ويكشف هذا الملمح الخاص تلك السمة الأساسية والإنجاز الروحي للتوحيد الخالص الذي شرح غوته أنه دائماً سموٌّ لأن الاعتقاد بالإله الواحد الأحد يجعل الإنسان واعياً بوحدته الداخلية. على أن هذه الوحدة لا يمكن اكتشافها إلا حين تكشف عن نفسها بشكل خارجي بفضل البنى العينية للغة والأسطورة، التي تتجسد فيها، لتستعيدها من جديد بعد ذلك عملية التأمل المنطقي.

(6)

قوة الاستعارة

لقد أظهرت لنا التأملات السابقة كيف يتداخل الفكر الأسطوري والفكر اللفظي ويتضافران في جميع الطرق؛ كيف تتحد البنى الكبرى للعالمين الأسطوري واللغوي، على التوالي، وتوجَّه على مدى فترات طويلة من تطورها بالدوافع الروحية نفسها. ومع ذلك فقد ظل دافع أساسي غير ملحوظ حتى الآن، وهو لا يضيء علاقتهما وحسب، بل يقدم تفسيراً نهائيًّا لها. فلا يمكن أن نفهم أن الأسطورة واللغة تخضعان لقوانين الارتقاء نفسها، أو على الأقل، لقوانين متماثلة تماثلاً حميماً، ولا نرى ذلك فعلاً إلا بقدر ما نكشف عن الجذر المشترك الذي تنبع منه كلتاهما. وتشير المشابهات في نتائجهما، وفي الأشكال التي تنتجانها، إلى اشتراك نهائي في الوظيفة، والمبادئ التي تعملان وفقها. وبغية معرفة هذه الوظيفة وتمثيلها في عريها المجرد، يجب

علينا ألا نتابع طرق الأسطورة واللغة في تقدمهما، بل أن نرجع بهما إلى النقطة التي يصدر عنها هذان الخطان المتباينان. وفعلاً يبدو هذا المركز المشترك أمراً قابلاً للإيضاح؛ ومهما اختلفت محتويات الأسطورة واللغة اختلافاً شاسعاً، فإن الشكل نفسه من التصور العقلي هو الذي يعمل في كلتيهما. وهذا الشكل هو ما يمكن للمرء أن يسميه بـ "التفكير الاستعاري"؛ وطبيعة الاستعارة ومعناها هو ما ينبغي أن نبدأ به، إذا أردنا أن نجد وحدة العالمين اللفظي والأسطوري، من ناحية، واختلافهما من ناحية أخرى.

وكثيراً ما يشار إلى أن الرابطة العقلية بين اللغة والأسطورة هي الاستعارة؛ ولكن عند التعريف الدقيق للعملية، وباعتبار الاتجاه العام الذي يُفترض اتخاذه، تتنوع النظريات تنوعاً كبيراً. تارة يُبحث عن منبع الاستعارة في بناء اللغة، وطوراً في الخيال الأسطوري؛ وأحياناً يُفترض أنه الكلام، الذي تنجب الطبيعة الاستعارية من خلاله الأسطورة في الأصل، وهو منبعها الأبدي؛ وأحياناً أخرى، على العكس، تُعد السمة الاستعارية للكلمات جزءاً من التراث الذي تسلمته اللغة من الأسطورة وظلت تمتلكه. وقد أكّد هيردر، في مقالته

المتألقة عن أصل الكلام، على المظهر الأسطوري لجميع التصورات اللفظية والخبرية. "مثلما تبدو الطبيعة كلُّها؛ يبدو للإنسان، المخلوق الحسي، أنه لا يوجد شيء أكثر طبيعية من كونها تعيش، وتتكلم، وتتصرف. يرى متوحش معيّن شجرة، بتاجها البهي، يحدث التاج حفيفاً! ذلك هو الإله المهتاج! يخر المتوحش ساجداً ويتعبدها! انظروا تاريخ الإنسان الحسي، تلك الشبكة الظلماء، في صيرورته، خارجاً من "الاسم المنطوق" (verbis nomina)، والانتقال السهل إلى الفكر المجرد. ولدى متوحشي أمريكا الشمالية، على سبيل المثال، ما زال كل شيء مفعماً بالحياة، إذ إن لكل شيء عبقريته وروحه. وإن كون حالهم مماثلة لحال الإغريق والشرقيين، فهو أمر يمكن رؤيته من معجمهم وقواعدهم القديمة؛ فهم، كالطبيعة كلها عند خالقهم، مجرد طيف! عالم مخلوقات حية، فاعلة... العاصفة الهوجاء والنسيم العليل والنبع الصافي والبحر الهادر.. تكمن أسطوريتهم بأسرها في تلك الكنوز الدفينة، في كلمات اللغات القديمة وأسمائها؛ وهكذا فإن أقدم معجم هو معجم إلهي عميق"[1].

---

(1) "Ueber den Ursprung der Sprache", Werke (ed. Suphan), v, V, pp. 53 f.

تابع الرومانسيون الطريق الذي أشار إليه هيردر؛ فشيلنغ، أيضاً، يرى في اللغة "أسطورة ذاوية"، تحتفظ في تمييزات شكلية ومجردة بما تعامله الأسطورية باعتباره اختلافات حية ملموسة[1]. وسلكت "الأسطورية المقارنة" الطريق المعاكس تماماً الذي خيض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا سيما من لدن أدلبرت كون وماكس مولر. وما دامت هذه المدرسة قد تبنت المبدأ "المنهجي" في إقامة المقارنات الأسطورية على أساس المقارنات اللغوية، فقد بدت الأولية الفعلية للمفاهيم اللفظية على المفاهيم الأسطورية لهم متضمنة في إجرائهم. هكذا ظهرت الأسطورية نتيجة اللغة، واعتبرت "استعارات الجذر" الكامنة وراء الصياغات الأسطورية كلها ظاهرة لفظية في الجوهر، لا بدَّ من البحث في خاصيتها الأساسية وفهمها. فافترض أن التماثل والتجانس في الألفاظ الدلالية هو الذي يشق ويوجه الطريق للفنتازيا الأسطورية.

"دعونا نتأمل، إذاً، أنه مرت، بالضرورة، حقبة من تاريخ جنسنا البشري كان ينبغي فيها التعبير عن

(1) Schelling, "Einleitung in die Philosophie der Mythologie," Sämtliche Werke, 2nd div., I, p. 52.

الأفكـار كافـة الـتي تخطـت الأفق الضيق لحياتنا اليومية بوسـاطة الاسـتعارات، وأن هذه الاستعارات لم تكن قد تحـولت بعـد إلى مـا تمـثله عـندنا، أي مجـرد تعبيرات سائرة وتقليدية، بل كانت تُحَسّ وتُفهَم نصفها في معناها الأصـلي ونـصفها الآخـر في سِـمتها المعدَّلة... وحيثما تُـستعمل أيّ كلمة، كانت تستعمل في البداية استعارياً، دون تـصور واضـح للخطـوات الـتي أفضت من معناها الأصـلي إلى معـناها الاسـتعاري، حينـئذٍ يـبرز خطـر الأسـطورية؛ وحيـثما تُنسَ تلك الخطوات وتحل محلها خطـوات سـطحية، يكن لدينا أسطورية، أو إذا جاز لي القـول، تكـن لدينا لغة مريضة، سواء أكانت تلك اللغة تـشير إلى مـصالح ديـنية أم دنـيوية... ولـيس مـا يسمى بالأسـطورية في العـادة سـوى جـزء من طور أعم بكثير جـداًّ لا بـدَّ مـن أن تمـرَّ بـه اللغـة برمّتها في زمن أو في آخر"[1].

وقـبل أن يقدم المرء على محاولة الحسم بين هذه النظـريات المتـضاربة، أو هـذه المعركة من أجل فرض

---

(1) ماكس مولر: محاضرات عن علم اللغة، السلسلة الثانية (نيويورك: آرمسترونغ وشركاؤه، 1875)، ص 372- 376.

أولوية اللغة على الأسطورة أو الأسطورة على اللغة، يتطلب المفهوم الأساسي عن الاستعارة التمحيص والتحديد. ويمكن للمرء أن يأخذها بمعناها الضيق، الذي تقارن فيه الدلالة الشعورية لمحتوى فكري واحد فحسب تحت اسم آخر يشبه الأول من بعض النواحي، أو يماثله على نحو ما. في هذه الحالة، تكون الاستعارة "ترجمة" أصيلة؛ فالمفهومان اللذان تتحقق بينهما هما معنيان ثابتان ومستقلان، وفي ما بينهما، باعتبارهما المستعار له (terminus a quo) والمستعار منه (terminus ad quem)، تقع العملية التصورية، التي تُحدث الانتقال من أحدهما إلى الآخر، حيث يُجعَل أحدهما ينوب دلالياً عن الآخر. وأيّ محاولة لسبر الأسباب النوعية لهذا الاستبدال المفهومي والاسمي، ولتفسير الاستعمال الواسع على نحو استثنائي لهذا النمط من الاستعارة (أي: المطابقة الواعية بين موضوعات متباينة على نحو صريح)، ولا سيما في الأشكال البدائية من التفكير والكلام، تفضي بالمرء رجوعاً إلى موقف جوهري من الفكر والشعور الأسطوريين. وقد قدَّم هاينز فيرنر، في دراسته عن أصول الاستعارة، حجة مقبولة للافتراض بأن هذا النوع المحدد من الاستعارة، أي مداورة فكرة

واحدة من خلال أخرى، يعتمد على دوافع محددة تماماً تصدر عن النظرة السحرية للعالم، وخصوصاً عن محرمات أسماء وألفاظ معينة[1].

غير أن هذا الاستعمال للاستعارة يسلِّم بوضوح بأن كلاً من الأفكار وقرائنها اللفظية هي كميات معطاة ومحددة سلفاً؛ فلا يمكن استبدال بعض هذه العناصر ببعضها الآخر إلا حين تكون هذه العناصر في ذاتها ثابتة ومحددة لفظيًّا. ومثل هذا التحويل والاستبدال، الذي يعمل مع مفردات معروفة سابقاً كمادة له، لا بدَّ من أن يتميز بوضوح عن تلك "الاستعارة الجذرية" الأصيلة التي تشكل شرطاً للصياغة نفسها في المفاهيم الأسطورية وكذلك المفاهيم اللفظية. والحقيقة أنه حتى أكثر المنطوقات اللفظية بدائية تتطلب تحويل تجربة معرفية أو انفعالية معينة إلى صوت، أي تحويلها إلى وسط غريب عن التجربة، بل منفصل عنها تماماً؛ مثلما يمكن أن يظهر أبسط الأشكال الأسطورية فقط بفضل تحولٍ ما ينقل انطباعاً معيناً من عالم الاعتيادي واليومي والمدنس، ويرتقي به إلى مستوى "المقدس"، أي إلى

(1) Heinz Werner, Die Ursprunge der Metapher (Leipzig, 1919), esp. chap. 3, pp. 74 ff.

عالم "الدلالة" الأسطورية – الدينية. ولا ينطوي هذا على مجرد نقل، بل هو في الحقيقة تحويل إلى جنس آخر (μετάβασίς είς άλλο γευος)؛ فهو ليس مجرد نقلة من مقولة إلى أخرى، بل هو في الحقيقة خلق للمقولة نفسها.

والآن إذا أراد المرء أن يسأل: أي من هذين النمطين من الاستعارة يولّد الآخر؟ هل تتولد التعبيرات الاستعارية في الكلام عن وجهة النظر الأسطورية، أم على العكس من ذلك، تنشأ وجهة النظر هذه وتتطور على أساس اللغة؟ فإن التأملات التالية ستبين أن هذا السؤال هو فعلاً خداع. لأننا، في المحل الأول، لا نهتم هنا بالعلاقة المنطقية بين "القبل" و"البعد"، بل بالعلاقة المنطقية بين أشكال اللغة والأسطورة على التوالي؛ بالطريقة التي يشترط بها أحدهما ويحدد الآخر. على أن هذا التحديد يمكن أن يُفهَم بصفته متبادلاً فحسب. فتبرز اللغة والأسطورة في تلازم أصلي لا فكاك منه، تنبع منه كلتاهما ولكنهما تصيران بالتدريج عنصرين مستقلين. فهما فرعان متباينان من الجذر الأبوي نفسه، ومن دافع الصياغة الرمزية نفسه، يصدران عن الفاعلية العقلية الأساسية نفسها، أي تركيز التجربة الحسية البسيطة

وتقويتها. ففي تلفظات الكلام وفي التصويرات الأسطورية البدائية تجد العملية الداخلية نفسها اكتمالها: فكلتاهما نتاج توتر داخلي، وتمثيل لدوافع ذاتية واستثارات في أشكال وصور موضوعية محددة. وكما أكّد أوسنر قائلاً: "لا يتحدد اسم الشيء بقرار إرادي. فالناس لا تبتكر المركب الصوتي الاعتباطي، لكي تقدمه كعلامة لموضوع معين، مثلما يفعل المرء مع العملة الرمزية. والاستثارة الروحية التي يُحدِثُها موضوع معين يقدِّم نفسه في العالم الخارجي توفّر المناسبة والوسيلة معاً لتسميته. والانطباعات الحسية هي ما تتلقاه النفس من مواجهتها مع ما ليس بالنفس، وبالطبع، فإن غالبية هذه الانطباعات وأكثرها حيوية تجهد في أن تحصل على تعبير منطوق؛ فهي الأسس التي تقوم عليها الأسماء المنفصلة التي تجربها الجماهير المتكلمة"[1].

والآن يتطابق هذا التكون تطابقاً تاماً، سِمة فسِمة، مع تكوّن "الآلهة المؤقتة". وبالمثل، فإن دلالة الاستعارات اللغوية والأسطورية، على التوالي، ستكشف عن نفسها، حتى تُفهَم القوة الروحية

(1) Usener, Gotternamen, p. 3.

المتجسدة فيها فهماً مناسباً، فقط حين نتابعها راجعين إلى أصلها المشترك؛ أي إذا بحث المرء عن هذه الدلالة والقوة في ذلك التركيز، وذلك "التكثيف" للتجربة الحسية التي تكمن وراء جميع الصياغات اللغوية والصياغات الأسطورية - الدينية على السواء.

وإذا اتخذنا نقطة انطلاقنا مرة أخرى من المقابلة التي يقدمها التصور النظري أو "الاستطرادي"، فسنجد حقاً أن "الاتجاهات" المختلفة التي اتَّبعها نمو التصور المنطقي (الاستطرادي) والتصور اللغوي - الأسطوري، على التوالي، يمكن أن تُرى بوضوح في نتائجها المتعددة. فالأول يبدأ مع تصور ما فردي، واحد، نوسعه نحن، ونحمله إلى ما وراء حدوده الأصلية، بتصويره بمزيد فمزيد من العلاقات. والعملية العقلية المتضمنة هنا هي عملية "إضافة تأليفية"، أي جمع الحالة المفردة بالكلِّية، وإكمالها في الكلِّية. غير أن الواقعة المنفصلة، من طريق هذه العلاقة مع الكل، لا تفقد هويتها وتحديدها العيني الملموس. فهي تتناسب مع المجموع الكلي للظواهر، وتظل مع ذلك بمنأى عنها كشيء مستقل ومتفرد. فالعلاقة المتنامية التي تربط إدراكاً فرديًّا بإدراكات أخرى لا تجعله يختلط بغيره. فكل

"عيِّنة" منفصلة من جنس ما "محتواة" في الجنس؛ و"يندرج" الجنس تحت نوع أعلى؛ لكن هذا أيضاً يعني أنها تظل متميزة، ولا تتطابق. وهذه العلاقة الأساسية يُعبَّر عنها على نحو واضح ومعدّ في المخطط الذي ينزع إلى استعماله المناطقة لتمثيل تراتب المفاهيم، ونسق التضمين والإدراج الذي يتوصلون إليه من خلال الأجناس والأنواع. هنا يتم تمثيل التحديدات المنطقية كتحديدات هندسية؛ حيث تكون لكل مفهوم "منطقته" الخاصة التي تنتمي إليه ويتميز بها عن سواه من العوالم التصورية. ومهما تداخلت هذه المناطق، وغطّى بعضها على بعض أو تنافذت فيه، فإن كل منطقة تحتفظ بموقعها الواضح التحديد في الفضاء التصوري. فيحتفظ المفهوم بعالمه على الرغم من كل إضافاته التأليفية وتوسيعه؛ ولا تسمح العلاقات الجديدة التي قد يدخل فيها لحدوده بأن تنطمس، بل هي تفضي إلى تعرف أكثر تميزاً بها.

والآن إذا قابلنا هذا الشكل من التصور المنطقي من طريق الأجناس والأنواع بالشكل البدائي للتصور الأسطوري واللغوي، فسنجد مباشرةً أن الاثنين يمثلان ميلين مختلفين تماماً للفكر. ففي الأول منهما يحدث

امتداد يتركز في عوالم تتسع دائماً من الإدراك والتصور، في حين أننا نجد حركة معاكسة تماماً للفكر تتسبب بوجود مثالية أسطورية. فوجهة النظر العقلية لا يتم توسيعها، بل ضغطها؛ حتى كأنها تُستقطر في نقطة واحدة. ومن طريق عملية الاستقطار هذه وحدها يتم العثور على الجوهر الجزئي واستخلاصه ليحمل النبرة الخاصة "للدلالة". ويتركز الضوء كله في نقطة بؤرية واحدة "للمعنى"، في حين يظل كل ما يقع خارج هذه النقاط البؤرية للتصور اللفظي أو الأسطوري غير مرئي من الناحية العملية. وهو يظل "غير مؤشر" لأنه يظل، وبقدر ما يظل، غير مزود بأي "مؤشر" لغوي أو أسطوري. ويسود عالم التصور الاستطرادي نوع من الضوء المنتشر؛ كلما تقدم التحليل المنطقي أكثر، امتد هذا الوضوح والإشراق أكثر. أما في العالم المثالي للأسطورة واللغة فهناك دائماً، إلى جوار تلك المواقع التي يصدر عنها الضوء الباهر، مواقع أخرى تبدو مدَّثِرَة بالظلمة الأعمق. وفي حين تصبح بعض محتويات الإدراك مراكز قوة لفظية أسطورية، أي مراكز دلالة، فهناك أخرى تظل، إذا جاز للمرء القول، تحت عتبة المعنى. وهذه الواقعة، وهي تحديداً أن المفاهيم الأسطورية واللغوية البدائية تشكل وحدات "منقطة

الشكل"، تفسر واقعة أنها لا تسمح بأيّ استفاضة في التمييزات "الكمية". وعلى التأمل المنطقي دائماً أن يوجَّه برفق نحو امتداد المفاهيم؛ وليس منطق القياس التقليدي في النهاية سوى منظومة من القواعد للجمع بين المفاهيم وتصنيفها وتركيبها. لكن التصورات التي تتجسد في اللغة والأسطورة ينبغي أخذها لا في الامتداد، بل في الاشتداد؛ ليس كميًّا، بل كيفيًّا. فيتم اختزال الكمية إلى مجردٍ خاصية عارضة، أو مظهر غير مادي وغير مهم نسبياً. ويسترد مفهومان منطقيان، تم إدراجهما تحت مقولة أعلى مباشرة بصفتها الجنس الأقرب، سماتهما المميزة على الرغم من العلاقة التي نُقلا إليها. أما في الفكر الأسطوري – اللغوي فإن الميل المعاكس تماماً هو الذي يطغى. هنا نجد في العملية قانوناً يمكن تسميته فعلاً بقانون تسوية الفروق الخاصة وإنهائها. فكل جزء من الكل هو الكل نفسه؛ وكلُ عيِّنة من الجنس مكافئة للجنس بكامله. ولا يمثل الجزءُ الكلَّ فحسب، أو العينة فئتها؛ بل هما يتماهيان بالكلية التي ينتميان إليها؛ ليس كتوسطات تساعد الفكر التأملي فحسب، بل كحضورات أصيلة تحتوي فعلاً على قوة الكل ودلالته وفاعليته. وهنا يتذكر المرء بقوة المبدأ الذي يمكن أن نسميه بالمبدأ الأساسي "للاستعارة"

اللفظية والأسطورية على السواء – أعني مبدأ "الأجزاء قبل الكل" (pars pro toto) – وإنه لأمر مألوف أن يحكم هذا المبدأ التفكير الأسطوري برمّته. ومَن ينقل أي جزء من الكل إلى قوته يكتسب بالتالي القوة، بالمعنى السحري، على الكل نفسه. أما أيّ دلالة يكتسبها الجزء المعني في بنية الكل وتماسكه، وأيّ وظيفة يحققها، فهو أمر غير مهم نسبياً، وما يهم هو أنه صار جزءاً من الكل، وارتبط به، مهما يكن هذا الارتباط عرضيًّا، وكفؤاً لأن يعير نفسه للدلالة والقوة الكاملة في تلك الوحدة الأكبر. وعلى سبيل المثال، لكي يمارس المرء سطوة سحرية على جسد شخص آخر، فإنه لا يحتاج إلاّ إلى امتلاك قلاّمة ظفر أو خصلة شعر، أو لعابه أو برازه؛ بل إن ظلَّه أو انعكاسه أو آثار خطاه قد تنفع لتحقيق هذا الغرض. وقد حرص الفيثاغوريون على التوصية بتسوية السرير وتمليسه بعد النهوض منه مباشرة حتى لا يَستخدمَ أثرَ الجسد، المتروك على الفراش، مَن يضمر السوءَ[1]. وينبع الجزء الأكبر مما يعرف بـ"سحر المماثلة" من الموقف الأساسي نفسه؛ وتبين طبيعة هذا السحر نفسه أن

---

(1) Jamblchos, Protreptichos p. 108, 3, quoted after Deubner, Magie und Religion (Freiburg, 1922), p. 8.

المفهوم المعني هنا ليس مجرد مفهوم عن المماثلة فحسب، بل هو تماهٍ فعلي. فعلى سبيل المثال، إذا اشتملت احتفالية الاستمطار على رشِّ الماء على الأرض لجذب المطر، أو أُجريَ سحر إيقاف المطر بصبِّ الماء على أحجار حمراء ساخنة حيث يتلاشى وسط ضجيج الهسهسة[1]، فإن كلتا الواقعتين تدين في معناها السحري الحقيقي ليس لكونها ممثَّلة فحسب، بل لكونها حاضرة فعلاً في كل قطرة ماء. فالمطر بصفته "قوة" أسطورية، و"شيطان" المطر يوجد هناك فعلاً، ككل لا ينقسم، في الماء المرشوش أو المتبخر، فهو بالتالي ينقاد للسطوة السحرية.

تنسحب هذه العلاقة الغامضة التي تحصل بين الكل وأجزائه، إلى ما بين الجنس وأنواعه أيضاً، وكذلك بين الأنواع والأمثلة المتعددة. هنا، أيضاً، يختلط كل شكل تماماً بالآخر، ولا يقتصر الجنس أو النوع على أن يمثله عضو مفرد منه، بل هو يعيش ويتصرف فيه. وفي ظل التصور الطوطمي للعالم، إذا نظّمت الطواطم مجموعة أو قبيلة، وإذا كان أعضاؤها

(1) انظر: ثلاثون سنة في بحار الجنوب، ص 7، اقتبسه فيرنر: أصول الاستعارة، ص 56.

الأفـراد يـستمدون أسمـاءهم مـن الطـوطم الحيواني أو النـباتي، فلـيس هـذا مجـرد تقـسيم اعتباطـي من طريق "شـارات" لفظـية أو أسـطورية تقلـيدية فحسب، بل هو قـضية اشـتراك أصـيل في الجوهـر[1]. وفي نـواحٍ أخرى أيـضاً، حيـثما يـتم تـضمين جـنس ما مطلقاً، فهو يبدو دائمـاً وكأنـه حاضر كليًّا ومؤثر كليًّا. يعيش إله النبات أو شـيطان النبات في كل حزمة مفردة من الحصاد. ولذلك تقتـضي عـادة قديمة، لكنها ما زالت شعبية في الريف، أن تُتـرك آخـر حـزمـة في الحقـل؛ في هذه البقية تتركز قـوة إلـه الخـصوبة، ومـنها يجـب أن ينمو حصاد السنة القادمة[2]. وفي مكسيكو ولدى هنود "الكورا" يُفترض أن "إلـه الذرة يحضر، على نحو كامل ودون قيد أو شرط، في كـل سـاق وفي كـل حبة ذرة. وربة الذرة المكسيكية "تشيكوميكوتل" في عذريتها هي الساق الأخضر الغض، وفي شـيخوختها حـصاد الذرة؛ لكنها أيضاً كل عرنوس منفـصل وكـل طـبق بعيـنه. وعلى غرار هذا، هناك آلهة مـتعددة لـدى هـنود "الكورا" تمثل بعض أنواع الزهور،

---

(1) Cf. my study, Die Begriffsform im mythischen Denken (Leipzig, 1922), pp. 16ff.

(2) Cf. Mannhardt, Wald = und Feldkulte, 2nd ed. (Berlin, 1904-(1905), I, 212ff.

لكنها تكتسي بأزهار مفردة. ويصح الشيء نفسه على جميع المخلوقات المدجَّنة لدى "الكورا": إذ يُعامَل الزيز، والجدجد، والجرادة، والمدرّع، ببساطة باعتبارها كليات متعددة مفردة[1]. لذلك إذا كانت البلاغة القديمة تسمي واحداً من أهم أنماط الاستعارة باسم استبدال الجزء بالكل، أو العكس بالعكس، فمن بالغ السهولة أن نرى كيف يصدر هذا النوع من الاستعارة مباشرة عن الموقف الجوهري للعقل الأسطوري. ولكن من الواضح أيضاً أن هناك أشياء أخرى لدى التفكير الأسطوري حول الاستعارة أكثر من مجرد "استبدال" عارٍ، أو مجرد مجاز بلاغي للكلام؛ فما يبدو لتأملنا اللاحق مجرد استنساخ صرف يُفهَم أسطوريًّا بصفته تماهياً وتطابقاً أصيلاً ومباشراً[2].

(1) See Preuss, in Globus, vol. 87, p. 381; esp. Die Nayarit-Expedition, vol. 1, pp. 47ff .

(2) هذا هو الأكثر سداداً بوضوح إذا اعتبرنا أن الفكر الأسطوري والسحري ليس بالشيء الذي هو مجرد صورة، ما دامت كل صورة تجسد "طبيعة" موضوعه، أي "نفسه" أو "شيطانه"، انظر، مثلاً، بج: السحر المصري، ص 56: "لقد قلنا سابقاً إن الاسم أو الصورة أو الشعار لإله أو شيطان يمكن أن يتحول إلى تعويذة ذات قوة لحماية من يرتديها، وإن تلك القوة تظل ما دام الجوهر الذي يكونها باقياً، إذا لم ينطمس الاسم أو الشعار أو الصورة عنه. غير أن المصريين خطوا خطوة أبعد من هذا واعتقدوا أنه كان بالإمكان=

في ضوء هذا المبدأ الأساسي عن الاستعارة الأسطورية نستطيع أن نلمّ ونفهم، بوضوح أكبر إلى حدّ ما، ما يُسمَّى في العادة بالوظيفة الاستعارية للغة. بل إن كوينتليان أشار إلى أن هذه الوظيفة لا تشكل أي جزء من أجزاء الكلام، لكنها تحكم الحديث الإنساني بأسره وتميزه: (paen quidquid loquimur figura est). ولكن إذا صحت هذه الحالة، أي إذا لم تكن الاستعارة مأخوذة بهذا المعنى العام، مجرد تصور معين للكلام، بل يجب اعتبارها شرطاً من شروطه الجوهرية - فإن أي جهد يُبذَل لفهم وظيفتها يعيدنا إلى الخلف، مرة أخرى، نحو الشكل الأساسي للتخيل اللفظي. وينبع هذا

= أن ينقل إلى صورة أي رجل أو امرأة أو حيوان أو مخلوق حي روح الكائن الذي يمثله وخواصه وصفاته. وكان تمثال الإله في المعبد يحتوي على روح الإله الذي يمثله، ومنذ زمن لا سبيل إلى تذكره اعتقد شعب مصر أن كل تمثال وشكل ينطوي على روح تسكن فيه". وما زال هذا الاعتقاد سائداً حتى اليوم لدى جميع الشعوب "البدائية". انظر مثلاً هيثرويك: "بعض المعتقدات الإحيائية لدى الياويين في أفريقيا الوسطى البريطانية": "كانت الكاميرا التصويرية في البداية مبعث فزع، وحين أُديرت نحو مجموعة من السكان الأصليين تفرقوا في كل اتجاه وهم يطلقون صيحات الرعب... ففي أذهانهم أن "الليسوكا" أي (النفس) تتحد بـ "تشيويليلي" أو الصورة، وأن إزالتها عن لوح التصوير قد يعني إصابة الجسم الذي لا شكل له بالمرض أو الموت" (ص 89).

التخيل في النهاية من عملية التركيز نفسها، أي ضغط تجارب حسية معينة، التي تطلق في الأصل كل مفهوم لفظي مفرد. وإذا افترضنا أن هذا النوع من التركيز يحدث بفضل تجارب متعددة، وعلى امتداد خطوط متعددة، لكي يقدم مركَّبان تصوريان مختلفان النوعَ نفسه من "الجوهر" بصفته دلالتهما الداخلية التي تضفي عليهما معناها، فيجب أن نتوقع عند هذه النقطة نفسها أول الارتباطات جميعاً وأثبتها التي يمكن للغة أن تقيمها؛ إذ ما دام ما لا يُسمى لا وجود له في اللغة ببساطة، بل ينحو إلى أن يكون معتماً تماماً، فإن أي شيء يحمل التسمية نفسها يبدو مشابهاً على نحو مطلق. وتُحدِثُ المشابهة في المعلم الذي تثبته اللغة جميع التباينات الأخرى بين الإدراكات المعنية لتضفي عليها المزيد من العتمة، حتى تختفي تماماً في النهاية. هنا مرة أخرى، يغتصب الجزء مكانة الكل، بل هو في الحقيقة يصير الكل ويتماهى به. وبفضل مبدأ "التكافؤ" قد تُعامَل الكيانات التي تبدو متباينة تماماً في الإدراك الحسي المباشر أو من منطلق التصنيف المنطقي باعتبارها متماثلات في اللغة، وهكذا فإن أي حكم يُطلق على واحد منها قد يُنقَل ليُطبَّق على الآخر. يقول بروس في

فـرزه للتفكير السحري المعقد: "إذا كان هندي "الكورا" يـصنف الفراشات، بصورة عبثية تماماً، بصفتها طيوراً، فـإن هـذا يعـني أن جمـيع الخـواص الـتي يلحظهـا في الموضـوع تُـصنَّف وتُـربط عنده على نحو مختلف تماماً عمـا هـو لدينا من وجهة نظرنا التحليلية العلمية"[1]. غير أن هـذه العبثـية الظاهـرة في هـذا التـصنيف وتـصنيفات أخـرى تختفـي حالمـا نـدرك أن تكـوين هـذه المفاهـيم الأولـية يـستهدي باللغـة. وإذا افترضـنا أن العنصر الذي يتأكد في الاسم، وبالتالي في المفهوم اللفظي "للطائر"، كـسِمة جوهـرية هـو عنـصر "الطـيران"، فـإن الفراشة، وبفـضل هـذا العنصر ومن خلال وساطته تنتمي الفراشة إلى صـنف الطـيور. ومـا زالت لغاتنا تنتج باستمرار مثل هـذه التـصنيفات، الـتي تتـناقض مـع مفاهيمـنا العلمية والتجـريبية عـن الأجناس والأنواع، كما هي الحال مثلاً في تـسمية "الفراشــة" في الألمانـية: botervlieg، الـتي تُـسمى في بعـض اللغات الجرمانية "طائر الفراشة". وفي الـوقت نفـسه يستطيع المرء أن يرى كيف تستجيب مثل هـذه "الاسـتعارات" اللغوية وترد بدورها على الاستعارة

---

(1) Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker (Leipzig, 1914), p. 10.

الأسطورية لتبرهن أنها مصدر خصب دائم للأخرى. فكل خاصية مميزة أعطت ذات مرة نقطة انطلاق لمفاهيم متساوية وتسميات متساوية قد تنفع الآن في خلط الموضوعات التي تدل عليها تلك الأسماء ومماهاتها. وإذا ما تم التركيز في الصورة المرئية للبرق، كما تثبته اللغة، بخلق انطباع "أفعواني"، فإن من شأن هذا أن يحول البرق إلى "أفعى"؛ وإذا سُمِّيت الشمس "الطائر السماوي"، فإنها ستبدو حينئذٍ قوساً أو طائراً.. على سبيل المثال، يُصوَّر إله الشمس في المجمع الإلهي المصري برأس عقاب؛ إذ لا توجد في عالمِ هذا الفكر تسميات مجردة، بل تتحول كل كلمة مباشرةً إلى شكل أسطوري عيني ملموس، هو إله أو شيطان. وهكذا يمكن لأي انطباع حسي، مهما يكن غامضاً، إذا كانت تثبته اللغة وتحتفظ به، أن يكون نقطة بداية لتصور إله أو دلالة عليه. وبين أسماء الآلهة اللتوانية التي أدرجها أوسنر، يبدو إله الثلج (Blizgulis) "الومّاض"، إلى جانب إله القطيع، "الهدَّار" (Baubis)؛ وكذلك في علاقة مع هذين الإلهين نجد إله النحل (Birbullis) "الطنَّان" وإله الزلزلة (Drebkulys) "السوّاط"[1]. وعندما

(1) Usener, Gotternamen, pp. 85 ff., 114.

يُدرَكَ "الإله الهدَّار" بهذا المعنى، لا يمكن أن يُعرف إلا مقنعاً بأقنعة متباينة؛ فكان يُسمع طبيعياً ومباشرة في صوت الأسد كما في هدير العاصفة ودمدمة المحيط. ومرة أخرى، في هذا الصدد، تتلقى الأسطورةُ الحياةَ الجديدة والثراء من اللغة، كما تتلقى ذلك اللغة من الأسطورة. ويدل هذا التفاعل الدائم والتنافذ على وحدة المبدأ العقلي الذي صدرت عنه كلتاهما، إذ إنهما تشكلان مجرد تعبيرات مختلفة عنه، وتجليات ودرجات مختلفة له.

ومع ذلك فإن هذا الاقتران يختفي في تقدم العقلية الإنسانية مهما بدا وثيقاً وجوهريًّا، فيبدأ بالانحلال والتلاشي؛ لأن اللغة لا تنتمي حصراً إلى عالم الأسطورة؛ فهي تحمل في داخلها، منذ بدايتها الأولى، قوة أخرى، هي قوة المنطق. أما كيف تنمو كثافة هذه القوة بالتدريج، وتشق طريقها من خلال اللغة، فهذا أمر لا نستطيع تناوله هنا. ولكن في سياق هذا الارتقاء، يجري اختزال الكلمات شيئاً فشيئاً إلى حالة مجرد علامات مفهومية. وتوازي عملية الفصل والتحرير هذه عملية أخرى: فالفن، مثل اللغة، يرتبط في الأصل ارتباطاً تامًّا بالأسطورة. وتبدأ الأسطورة واللغة والفن

كـوحدة عينـية لا تنقسم، تنحل بالتدريج إلى ثالوث من الأنمـاط المـستقلة للإبـداع الروحـي. وبالنتيجة، يُعطى "للصور" الإحياء الأسطوري نفسه والأقنمة المادية نفسها الـتي أُضـفيت علـى ألفاظ الكلام الإنساني في الأصل، وعلـى أي نـوع من أنـواع التمثـيل الفـني. وفي العـالم السحري بالتحديد، يكون سحر الكلمة مصحوباً في كل مكـان بـسحر الـصورة[1]. فالـصورة، أيـضاً، لا تحقـق وظيفـتها التمثيلـية الخالـصة، وخـصوصاً وظيفـتها "الجمالـية" إلا حين تنكسر الدائرة السحرية التي يحيطها بهـا الوعـي الأسـطوري، ولا تُعـرَف بـصفتها شـكلاً أسطوريًّا سحريًّا، بل كنوع محدد من الصياغة.

ولكـن علـى الـرغم مـن أن كـلاً مـن اللغة والفن يتحـرران، على هذا النحو، من تربتهما الأصلية للتفكير الأسـطوري، فـإن الـوحدة المثالية الروحية للاثنين يعاد تأكـيدها على مستوى أعلى. وإذا كان على اللغة أن تنمو وتـتطور إلى وسـيلة للفكـر، أو تعـبير عـن المفاهـيم والأحكام، فإن هذا التطور لا يمكن أن يتحقق إلا بسداد ثمـن اسـتمرار ثـراء التجـربة المباشـرة وامـتلائها. وفي

(1) حـول مـزيد مـن التفاصـيل، انظـر الجزء الثاني من كتابي: "فلسفة الأشكال الرمزية"، وبالذات الصفحة 54.

النهاية، فإن ما يُترك من المعنى العيني والمحتوى الشعوري الذي كانت تمتلكه ذات مرة هو أقل بكثير من مجرد هيكل عظمي. غير أن هناك عالماً عقليًّا واحداً لا تحتفظ فيه الكلمة بقوتها الإبداعية الأصلية فحسب، بل إنها تجددها دائماً؛ وتخضع فيه إلى نوع من الولادة الدائمة التجدد، في إعادة تجسيد حسي وروحي. وتتحقق هذه الولادة المتجددة حين تصبح اللغة سبيلاً للتعبير الفني. وهنا تسترد امتلاء الحياة؛ لكنها لم تعد حياة تقيدها أغلال الأسطورة، بل هي حياة متحررة جماليًّا. وبين جميع أنماط الشعر وأشكاله، يبرز الشعر الغنائي ليكون المرآة التي تعكس بوضوح هذا التطور المثالي، لأن الشعر الغنائي لا يتجذر في الدوافع الأسطورية باعتبارها بدايته فحسب، بل هو يحتفظ بارتباطه بالأسطورة حتى في نتاجاته الأسمى والأصفى. والشعراء الغنائيون العظام، من طراز هولدرلين وكيتس، هم أناس تتفجر لديهم قوة البصيرة الأسطورية مرة أخرى في كثافتها الكاملة وقوتها المموضعة. لكن هذه الموضوعية تستغني عن جميع الضوابط المادية، فتعيش الروح في كلمة اللغة وفي الصورة الأسطورية دون أن تخضع لسيطرة أي منهما. فليس ما يعبر عنه الشعر

الغنائي بالصورة – الكلمة الأسطورية عن الآلهة والشياطين، ولا هو الحقيقة المنطقية للتحديدات والعلاقات المجردة، بل يبرز عالم الشعر بمعزل عن كليهما، كعالم وهم وإيهام – ولكن في هذا النمط من الإيهام يستطيع عالم الشعور الخالص أن يجد منطوقه، وأن يحصل على تحققه الكامل والعيني. والكلمة والصورة الأسطورية، اللتان واجهتا العقل الإنساني ذات يوم بوصفهما قوتين واقعيتين صلبتين، تخلتا الآن عن كل دافع وفاعلية؛ وصارتا سماء منيرة ساطعة تتحرك فيها الروح دون عائق أو كابح. ولم يتحقق هذا التحرر لأن العقل يطرح عنه جانباً أشكال الكلمة والصورة الحسية، بل لأنه يستعمل كلاً منهما كأداتين لصالحه، وبالتالي يدركهما لما توجدان من أجله فعلاً: وهو أشكال انكشافهما الذاتي.

اللغة والأسطورة

ما العلاقة التي تربط بين اللغة والأسطورة؟ وإذا سلمنا بوجود اختلاف في كيفية فهم الشعوب للعالم، فهل مردّ هذا الاختلاف إلى اللغة أم إلى الأسطورة؟ وبالتالي هل تسبق الأسطورة اللغة، أم تسبق اللغة الأسطورة؟ أم هما يصدران معاً من نبع مشترك؟

يعتقد كاسيرر أن اللغة، التي هي أداة الإنسان الأولى للعقل، تعكس الميل إلى صنع الأسطورة أكثر مما تعكس الميل إلى العقلنة والتفكير العقلي. فاللغة، التي هي ترميز للفكر، تعرض نمطين مختلفين تماماً من الفكر. لكن الفكر في كلتا الحالتين هو فكر قوي وإبداعي. فهي تعبّر عن نفسها في شكلين مختلفين، أحدهما هو المنطق الاستدلالي الاستطرادي، والآخر هو الخيال الإبداعي. يبدأ الذكاء الإنساني مع التصور، الذي هو الفاعلية العقلية الأولى؛ وتبلغ عملية التصور دائماً أوجها في التعبير الرمزي. فالتصور لا يثبت ولا يُحتفظ به إلا حين يتجسد في رمز. وهكذا فإن دراسة الأشكال الرمزية تقدم مفتاحاً لأشكال التصور الإنساني. وتكوين الأشكال الرمزية – سواء أكانت لفظية أم دينية أم فنية أم رياضية، أم أي نمط من أنماط التعبير – هو ملحمة العقل. ويبدو أن أقدم هذه الأنماط يتمثل في اللغة والأسطورة. وما دام مولد كلتيهما يعود إلى عصور ما قبل التاريخ، فإننا لا نستطيع أن نثبت عمراً لأي منهما؛ لكن هناك أسباباً كثيرة تدعونا لاعتبارهما مخلوقين توأمين. وقد انعكست الحدوس عن الطبيعة والإنسان في أقدم الجذور اللفظية، فكانت العمليات التي ربما نمت اللغة من خلالها هي بعينها العمليات المعبر عنها في تطور الأساطير. فهما ليستا المقولات والقوانين لما يسمى بـ"المنطق الاستطرادي"، أي أشكال العقل، التي تكمن وراء كل من الحس المشترك والعلم. فالعقل ليس عطية الإنسان البدائية، بل هو إنجازه. وتكمن بذوره – الخصبة التي هجعت طويلاً – في اللغة؛ وينبع المنطق من اللغة حين تبلغ نضجها أكبر الأنماط الرمزية.


ISBN 9948-01-309-3







cover by: phxcom.com